

دراسات أدبية

بناء النصّ التراجعي

دراسات في الأدب والتراجع

دكتورة
فدوى ماطي - دويلاس



92

دراسات أدبية



بناء النص التراثي
دراسات في الأدب والتراجم

الاخراج الفنى

عفاف توفيق

الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية
رقم الترخيص: 928.927
خ. ح. ب
رقم التسجيل: 119-2

15022

928.927

م. ا. ب.

بناء النص التراثي

دراسات في الأدب والتراجم

دكتورة
فدوى ماطي - دويلاس

897 73.571
928.927

الترجمة: د. م. م. م.



General Organization of the Alexandria Library (1980)
الهيئة العامة لمكتبة الاسكندرية

١٩٨٥

الى ماهر ...
والى الذى عرفنى به ...

مقدمة

يشتمل هذا الكتاب على عدد من الدراسات المختلفة التي تتناول عددا كبيرا من المؤلفين العرب في العصور الوسطى : الجاحظ والخطيب البغدادي ، وبيدع الزمان الهمذاني ، والصنفدي ، وابن العماد النخيلي ، وآخرين . ومع ذلك فإن هذه الدراسات تروى الحكاية نفسها ، بطرق تختلف من الناحية الشكلية . هذه الحكاية تأتي من منطلق رد الفعل والبحث . رد الفعل هو رد على مذاهب المستشرقين الذين زعموا أن أعمال هؤلاء المؤلفين لا تخضع لنظام محدد ، أو حاكمة بالتكرار ، أو تفتقر إلى الفنية بشكل عام . أما البحث فكان بحثا لمبادئ النظام ، والقوانين ، والأساليب الفنية التي استخدمها هؤلاء المؤلفون في خلق أعمالهم . وأعترف صراحة بأن الهدف من هذه الدراسات نشأ من رغبتي في إبراز قيمة أعمال أولئك المؤلفين الذين لم ينالوا ما هم جديرون به من اهتمام ، ولم يقروا حق قدرهم ، نظرا لما كانوا يتميزون به من منزلة أدبية رفيعة أو مرتبة حضارية متميزة في إطار الحضارة العربية الكلاسيكية ، والبحث قد جرى على خطين متوازيين يعالجان نوعين مختلفين من النصوص نستطيع أن نسمي النوع الأول - لافتقارنا إلى تعريف أفضل - « أدب

المسامرات » • ففي العصر الكلاسيكي ، كان أحد معاني كلمة « أدب » يعبر عن سلسلة نصوص مكتوبة معظمها يغلب عليه النثر ، ويأتي الشعر في شكل مقطوعات قصيرة لأداء وظائف معينة • وتتميز هذه النصوص عادة بأنها قصيرة متكاملة في ذاتها ، وأنها إلى جانب ما كانت تعكسه من قيم حضارية وفنية عامة ، وتؤدي وظيفتين هامتين في التعليم والتسلية • النوع الثاني من النصوص هو معاجم التراجم • وبالرغم من أن هذين النوعين من النصوص قد يبدو أنهما همة مختلفين ، إلا أنهما بالفعل يتشابهان في عدة أمور كان ينبغي التركيز عليها ، فكلاهما ينقل معلومات هامة وقيمة حضارية • وكلاهما يعتمد في أحوال كثيرة على وجبات متكاملة كما يشتمل كلاهما على النثر غالباً وعلى الشعر أحياناً ، كما أنها لم تقل ما هي جديدة به من اهتمام نقاد الأدب ، بل لعلها لم تفهم الفهم الصحيح ، الذي يتناسب مع أهميتها ، ومكانة أصحابها •

هذان البحثان أيضاً يسيران في خطين متوازيين • وكما سيكتشف القارئ ، فإن الدراسات نفسها مؤسسة كل منها على الدراسة السابقة في إحدى السلسلتين • فالفصول من الثاني إلى الخامس تشكل إحدى السلسلتين بينما تشكل الفصول من السادس إلى الثامن السلسلة الثانية • ونقتضي الأمانة أن نشير إلى أن الفصول : الثاني والثالث والرابع والسادس والسابع والثامن قد صدرت من قبل باللغة الانجليزية ما بين سنتي ١٩٧٧ و ١٩٨١ كما يلي :

- (1977) «Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatib al-Baghdadi,» in «Studia Islamica, « XLVI» (1977), pp. 115 — 131.

الفصل السادس من الكتاب

- (1979) « The Micropoetics of the Bukhala'anecdote, » in «Journal Asiatique,» CCLXVII (1979), pp. 309 — 317.

الفصل الثاني من الكتاب

- (1980) «Dreams, the blind, and the semiotics of the biogr-

aphical notice,» in «Studia Islamica,» LI (1980) pp. 137 — 162.

الفصل السابع من الكتاب

- (1980) «Humor and structure in two bukhala', anecdotes : al-Gahiz and al Khatib al-Baghdadi, » in « Arabica, » XXVII (1980), pp. 300 — 323.

الفصل الثالث من الكتاب

- (1981) «Structure and Organization in a Monographic Adab Work : 'al — Tatfil' of al-Khatib al -Baghdadi,» in «Journal of Near Eastern Studies,» 40 (1981), pp. 227 — 245.

الفصل الرابع من الكتاب

- (1981) «The Interrelationship of Onomastic Elements : Isms, Din-Names, and Knyas in the Ninth Century A.H.,» in «Cahiers d'Onomastique Arabe,» 2 (1981), pp. 27 — 55.

الفصل الثامن من الكتاب

أما الفصل الأول ، وهو الفصل التمهيدي ، فقد كتبته خصيصا باللغة العربية ليتصدر هذه المجموعة من الدراسات . وبالرغم من أنه كان بالإمكان أن أضيف بعض الملاحظات الإضافية التي لم ترد في النص الانجليزي ، إلا أنني لم أفعل ذلك لأنني أردت أن أقدم الدراسات كما صدرت في الأصل . فالتغييرات الوحيدة التي أدخلت على هذه الدراسات تشتمل على تصحيح لأشياء تم حذفها ، وقد أشرت الى هذه التغييرات باستخدام قوسين معقوفين . وقد سلكت هذا الطريق ليس لأسباب وثائقية فحسب بل أيضا لكي أجعل القارئ يشارك في عملية الكشف عما في هذه النصوص وكيفية سيرها وتطورها من دراسة الى أخرى .

وعلى الرغم مما تشكله هذه الدراسات من أهمية للقارئ العربي ، إلا أنها لسوء الحظ قد نشرت جميعا في المجلات العلمية التي تصدر بالخارج ، ومن ثم فهي غير متاحة أو رائجة في العالم العربي . لذلك شعرت أنه لكي تتحقق الفائدة

الأكبر من هذه الدراسات أنه من الأهمية بمكان أن أقوم بجمعها ونشرها باللغة العربية • خاصة وأن بعض هذه الدراسات قد انتشرت بصورة خاصة باللغة التي نشرت بها بين أيدي بعض السادة الاساتذة والمتخصصين في القاهرة والعالم العربي بشكل عام • وقد لاقت هذه الدراسات قبولا واستحسانا كريمين ، وصلا الى حد محاكاتها • مما شجعني على المغامرة بنشرها باللغة العربية حتى يتاح لعدد أكبر من القراء أن يقرأوها وأن انتفع بملاحظاتهم وآرائهم •

وفي النهاية فأننى أود أن أعبر عن شكرى للاستاذ فاروق عبد الجليل الذى أعد الترجمة من اللغة الانجليزية • وقمت بمراجعتها ودخلت بعض التغييرات أود أن أشكر الصديق الزميل الاستاذ الدكتور أحمد مرسى لاقتراحاته الأسلوبية على المقدمة والفصل الأول • كما أود أن أشكر ، وبشكل خاص ، صديقى الاستاذ الشاعر محيى محمود لمساعدته وتشجيعه المستمرين لى ، لكى تخرج هذه الدراسات في الثوب الذى يرضى عنه المثقفون • وأود أن أوجه الشكر أيضا للمزملاء والأصدقاء الأعزاء في مجلة « فصول » - وخصوصا الاستاذ الدكتور عز الدين اسماعيل والاستاذ الدكتور جابر عصفور - اللذين دائما رحبا بى ترحيبا كريما مدة اقامتى في مصر • وأخيرا وليس آخرا ، أود أن أعبر عن شكرى العميق لزوجى الدكتور ألان دوجلاس الذى كان دائما بجانبى اثناء كل من هذه الدراسات • ولولا مساعداته المستمرة وصبره الدائم وتشجيعه لى في ساعات التردد ، ما كان لهذه الدراسات أن تخرج في هذا الشكل الذى أرجو أن يرضى عنه القراء الذين اعتز بهم وأتوجه اليهم أولا وأخيرا • لكننى - مع هذا كله - أتحمل وحدى المسئولية عن أية أخطاء • ولأسوف يسعدنى أن أتلقى ملاحظات لأية تصحيحات أو حذف • وإذا تحث هذه الدراسات القارئ على المناقشة والحوار فإنها بذلك سوف تحقق أقصى تمنياتى بهدف نشرها •

د. فنوى ماطى - دوجلاس

١٩٨٣

الفصل الأول

البنوية والنص التراثي العربي

كما هو واضح من عنوان هذا الكتاب ، فإن المنهج النقدي الغالب عليه هو البنوية • وقد أصبحت البنوية ، ومسألة تطبيقها ، موضوع عدد من الكتب ، والدراسات المتخصصة • وسوف لا نحاول أن نسهب كثيرا في المسائل المرتبطة بهذا الموضوع في فصل يعتبر بمثابة تمهيد للكتاب • فضلا عن ذلك ، فأننى قد سعت في كل من الدراسات التى بين يدي القارئ أن أفسر بوضوح الأساليب النقدية المعينة المستخدمة فيها •

إن هدفنا في هذا الفصل هو أن نقوم بتقديم عرض لأحد المداخل الرئيسية للمفاهيم التى تشكل الأساس للتحليلات البنوية في هذا الكتاب • وبناء على هذا فسوف نتعرف أولا على تفسير موجز لطبيعة البنوية كنوع من التحليل ، مع منح الأولوية للأسباب التى تؤدي الى رؤية البنوية كمنهج نقدي ملائم للنصوص العربية في العصور الوسطى ، ومن ثم سوف نعالج عددا من الاعتراضات الشائعة على هذه المدرسة النقدية لكى يصبح موقفنا واضحا •

ولكننا قبل أن نستطره في الموضوع نتساءل أولا ، ما هى البنوية ؟ في محاولة الرد على هذا السؤال نجد أننا في الحقيقة لا نملك نوعا واحدا فقط من البنوية ، بل نجد أن المناهج البنوية كلها تشترك في خاصية يمكن

وفقا لها اعتبار كل هذه المناهج منهجا بنيويا . فالبنائية تتكون من مجموعة من أنظمة التفكير التي تتقابل عند نقطة معينة ولعل أفضل وصف أطلق على العملية البنائية بشكل عام هو ذلك الذى قدمه رولان بارت (Roland Barthes) يقول بارت . « ان البنائية تمثل عملية ذات جزئين الجزء الأول منها هو التشريح (dissection) والثانى هو الربط (articulation) » (١) .

ونحن عندما نقول التشريح ، فإننا نعنى بهذا عملية الاكتشاف لبناءات النص الأساسية . أما الربط فهو يمثل إعادة توحيد هذه البناءات على نموذج للنص أو شكل مواز له . ويمكننا ، من ثم ، أن نرى فى هذا النموذج الموازى تفاعل البناءات فى النص بكامله . وبناء على ذلك ، النص بكامله . وما يعنيه مفهوم البناء سوف يتضح بشكل أفضل كثيرا فى الدراسات التالية . وإن كان الأمر قد أصبح واضحا ان البنائية ليست هى مجرد تحليل للنص فى قطع متفرقة .

أما كلمة النص التراثى التى جاءت فى عنوان الكتاب ، فهى تشير وبصورة خاصة الى نوعين معينين من النصوص التراثية ، هما أدب المسامرات والترجمة . وفى الحقيقة فإن البنائية تتفق بشكل مثالى مع المسائل الأدبية الموجودة فى هذين النوعين من النصوص وكما لاحظنا فى المقدمة ، فإن السمة الشائعة الموجودة فى هذين النوعين هى أنها نصوص قصيرة ، قد تكون نواذر أو مقطوعات شعرية ، أو حكايات أو مجرد أخبار تروى الخ . وكثير من هذه النصوص القصيرة ، كالحكايات مثلا ، يمكن أن توجد فى أحد كتب أدب المسامرات أو فى كتب التراجم ، كما أن هذه الوحدات النصية تظهر فى النصوص على طرائق مختلفة . فهى من ناحية يمكن أن توجد فى الترجمات المنفردة فى كتب التراجم ، ومن ناحية أخرى ، يمكن أن توجد فى الأجزاء المتنوعة فى كتب الأدب .

والمعالجة النقدية لكلا النوعين من النصوص تعد مسألة معقدة لعدة أسباب . أولا أننا لا نملك بين أيدينا مادة نقدية متوافرة من العصور الوسطى يمكن أن تقدم نسقا يتيح لنا الفرصة للقيام بتحليل شامل ونسقى

1) Richard and Fernande De George « The Structuralists from Marx to Lévi — Strauss » (New York ; Anchor, 1977).

لهذه النصوص المركبة ، أو يوجه نفسه الى الأسئلة التي قد يطرحها الناقد المعاصر . ثانيا ، أن النقد الاستشراقي نظر الى هذه الكتب باعتبارها أعمالا تخلق من الوحدة وتفتقر الى النظام . وقد يرجع هذا الرأي ببساطة الى أن شكلها وترتيبها يختلفان عن الرؤية الغربية للعمل الأدبي . وبناء على هذا ، فإن النقد الأدبي التقليدي في الغرب يبدو عاجزا ازاء الاعمال التي لها هذه المصفة ، إذ أنه من المستحيل ، على سبيل المثال ادخالها في التقسيمات التقليدية الارسطوطالية . ومرجع هذه الأسباب يعود الى الندرة النسبية لمحاولات تحليل هذه الاعمال وفقا لأسلوب منظم ، سواء في الغرب أو البلاد العربية .

أما بالنسبة للبنىوية فهي تمثل نسقا يكشف عن البنيات - أي مبادئ النظام - المتضمنة في صلب النص . وهذا بدوره يؤدي الى تناسب المنهج في مجال تحليل نصوص أدبية لم تفهم (أو بالأحرى أسيء فهمها) ، ذلك لأن مبادئ نظامها لم تكن ظاهرة أو مألوفة ، ومع ذلك فملاءمة النسق البنيوي لنقد النص العربي التراثي ليست مسألة عشوائية إذ يختلف هذا المنهج عن المناهج الأخرى الحديثة في الغرب في أن مصادره كانت مستمدة من مجالات تناولت نصوصا ومواد خارج نطاق التراث الأدبي الغربي التقليدي أو العريق . وإذا نظرنا الى الأصول التي يعتمد عليها هذا المنهج أساسا نجد أنها توجد في الألسنية وفي دراسة الأدب الشعبي والأساطير ، كما أنها تشتمل على اثنوجرافية الحضارات غير الغربية فيستطيع المرء أن يقول تقريبا أن البنىوية قد تشكلت من خلال احتكاك التراث العلمي الغربي العريق بمظاهر حضارية أو ثقافية خارج هذا التراث وبجانب هذا فإن البنىوية تبدو كذلك ، من بين كل المدارس الأدبية النقدية الغربية أنها المدرسة التي تتفق بشكل أكثر ملاءمة مع دراسة الأدب العربي الكلاسيكي .

أما بالنسبة للاعتراضات الشائعة على البنىوية فقد اقتصرنا على ذكر ستة منها فقط ، وهذه الاعتراضات قد تكون مترابطة مع بعضها البعض أو أنه من الممكن أن تتشعب الى قضايا ثانوية أخرى ، هذا فضلا عما يمكن أن يطرحه المرء للمناقشة من اعتراضات أخرى . ومع كل هذا فإن هذه الاعتراضات الستة تشكل بطريقة أكثر نموذجية المعارضات والاعتقادات الخاطئة المرتبطة بالبنىوية ، والتي تنتشر بين نقاد الأدب في كل من البلاد العربية والغرب .

هذه الاعتراضات الستة على البنيوية تتحصر فيما يلي :

١ - أن البنيوية لم تعد شيئا يسائر العصر أو أنها ليست أحدث المدارس النقدية في الأدب وقد فات وقتها :

وهذا الاعتراض شائع في الولايات المتحدة أكثر من شيوعه في البلاد العربية أو فرنسا - على سبيل المثال *

وردا على هذا الاعتراض نقول ، أن عدم مسايرة العصر هو أمر لا يجب أن يكون له علاقة بالمدارس النقدية ، بمعنى أنه يجب على الناقد ألا يجرى وراء موضوعة معينة لأنها جديدة أو قديمة ، بل كل ما عليه فقط هو أن يستخدم المناهج التي تؤدي الى نتائج ثابتة في فهم النص الأدبي *

ثانيا ، أن ما يفترضه هؤلاء المعترضون ليس صحيحا تماما في حد ذاته ، بل ان السيميائية التي مثلت جزءا من البنيوية منذ بدأت هذه المدرسة مازالت تحظى بمكانة لها قيمتها وشهرتها بين الجمهور العام ، ومن ثم مازال الصحفيون والمعلقون يتحدثون عنها بمعنى أنها مازالت « موضوعة » *

وهذا الاعتراض يشير بالفعل الى مدارس ما بعد البنيوية (post-structuralist) والاهتمام الذي تتمتع به ، كالمدرسة المسماة « البناء المناقض » (deconstruction) على سبيل المثال * لكن كلمة « ما بعد » تعتبر كلمة مضللة تماما ، ذلك أن رواد ما بعد البنيوية مثل دريدا (Derrida) أو فوكو (Foucault) يشكلون بالفعل نوعا مختلفا من البنيوية مازالت موضع نقاش حتى الآن * ونستطيع أن نرى أن « ما بعد البنيوية » لا تفهم الا في سياق البنيوية نفسها ، خصوصا اذا ما تفحصنا سمة من سماتها الخاصة ، وهي الاتجاه الى رؤية الدال دون المدلول *

واذا كانت كلمة « البنيوية » اقل « عصرية » فهذا يرجع الى أنها اقل حداثة لكن فروعها الرئيسية تتطور بشكل مستمر وتطبق في مجالات كثيرة *

٢ - ان التحليل البنيوي للنص الأدبي يشبه وضع جناح الفراشة تحت الميكروسكوب * فيضيع النص الأدبي كلا من جماله وكماله :

وهذا الاعتراض مؤسس على افتراض خاطيء عن طبيعة النقد الأدبي * فأي نوع من أنواع النقد الأدبي ليس في قدرته الى حد ما أن

يُخفى جمال هدفه وهو النص . فهذا الجمال يعتبر دائماً موضع الإعجاب الجمالى من خلال قراءة النص . فالناقد ليس من مهمته أن يقلد أو يظهر فقط جمال النص أو حتى أن يعكسه ، بل هو يحاول أن يفسره . وبذلك يعمل الناقد على خلق المعرفة وليس الجمال ، لأن الاستجابة الجمالية الانطباعية تمثل رأياً فنياً ولا تمثل نقداً .

ولا يعنى هذا بالطبع أن الناقد لا يجب عليه أن يكتب بأسلوب جيد ، انما يعنى أن النص النقدي الذي يحتل فيه الأسلوب المكانة الأولى - ولكنه يحتوى على أخطاء أساسية فى النقد - هو نص نقدي سيء ، ومن ثم فمقارنة الناقد بالعالم هى بالفعل مقارنة سلبية إذ أن أهداف الاثنين تتشابه الى حد كبير .

وبالنسبة لهذا الاعتراض ، هناك نقطة أخرى قد تكون صحيحة ، هى أن وضع النص تحت الميكروسكوب يساعد الناقد على فهم كيفية أداء النص بأكمله - لوظيفته وأسباب جماله . ويؤمن النقاد البنويون بنجاح هذا المنهج ، إيماناً لا يزعمه شك . فإذا عدنا الى القياس على الفرائشة ، فإن وضعها تحت الميكروسكوب ربما كان أمراً ضرورياً لرؤية دقة بنائها البارة التى لا تظهر عناصر الجمال فيها للعين المجردة .

ولعلنا نتذكر هنا أن المعنى الأساسى للبنوية يعنى أن النشاط البنوي لا يكمن فى فرز القطع القصيرة وفحصها بل يتركز فى إظهار الطرائق التى تؤدي من خلالها بناءات النص وظيفتها - مع بعضها البعض - لإيجاد النص الكامل .

٣ - البنوية تعالج الأعمال الأدبية كأنها مؤسسة كلها على نفس النماذج البسيطة ، وبذلك يبدو العمل الجيد على المستوى نفسه كالعمل السيئ . فآين جمال العمل الأدبي وظيفته ؟ وآين فريدته بين أشباهه ؟

من الواضح أن البنوية تسعى الى تحديد أشكال متكررة فى الأعمال الأدبية وإذا تواجدت هذه الاشكال المتكررة بالفعل ، فمن الواضح أيضاً أنه يجب علينا أن نفهمها لكى نفهم الأعمال نفسها . وليس هناك منهج أكثر ملاءمة من البنوية للتحقق من مدى اعتماد الأعمال المختلفة على أشكال متشابهة .

وهناك نقطة ثانية ، وهى أن البنوية تدرس النماذج على مستويات عديدة للنص ، وبعضها ، كالأسلوبية ، مرتبطة ارتباطاً أساسياً بالمهارة

الفنية للكاتب . وبالإضافة إلى هذا ، أن الناقد البنيوي عندما يفحص الاشكال المشتركة ما بين العمل الفني فوق العادي والعمل الروائي الأكثر بساطة فإن عملية فرز الاشكال نفسها تساعده على فهم العمل الفني فوق العادي ، من حيث استعراضه لهذه النماذج والاشكال الأساسية ومعالجته لها وتحويله إياها .

٤ - من الواجب درس الأدب باستخدام مبادئ الأدب نفسه . ويجب على النقد الأدبي أن يكون موضوعا مستقلا . ولذلك ، تخطىء البنيوية يأخذها أساليب من مجالات أخرى كاللغوية التي هي بالتالي غير ملائمة للأدب :

ونستطيع أن نفند هذا الاعتراض على مستويات عديدة . أولا ، كما لاحظنا آنفا ، أن الشيء المميز المهم في منهج النقد الأدبي هو افادته العلمية . فالأمر بأن عملية النقد من خلال استخدام مجالات أخرى قد تدمر فكرة استقلال الأدب أو استقلال النقد الأدبي لا يمثل ردا في حد ذاته .

ثانيا ، يجب أن يتذكر المرء أيضا أن العلاقة بين النقد الأدبي والأدب هي علاقة ما بين منهج دراسي وموضوع الدراسة . فليس ضروريا أن يتوقف استقلال أحدهما على استقلال الآخر .

ويقوم هذا الاعتراض بأكمله على تمييز اعتباري . فالمنهج التي تشكل جزءا من مجال ما وتعتبر بالتالي خارج مجال آخر ، تتطور زمنيا مع تطور المجالات نفسها ، ويضاف إلى ذلك أن الحدود التي تحدد مجال ما (وما هو خارج هذا المجال) هي نفسها حدود اعتبارية . ونحن إذا أخذنا بالمفهوم الفرنسي المعاصر « علوم اللغة (Sciences du langage) - على سبيل المثال - بدلا من أن نتكلم عن الأدب من ناحية والألسنية من ناحية أخرى ، فعندئذ لن تكون الألسنية مجالا دخيلا ، بل فرعاً مختلفاً لنفس المجال . وبالفعل ، فإن مفهوم تحديد المجال هو نفسه متوقف على المناهج المستخدمة في هذا المجال . ومن الواجب أن نتذكر أن الأداة التي يتخذها العلم وسيلة للاكتشاف ، هو المنهج العلمي ذاته وليس مجرد عبارات يتم بها تحديد هوية الموضوع . وتعتبر عملية وضع أداة البحث في مكانة أدنى من تعريف الموضوع عملية غير سليمة .

وعلى كل ، فإن استعارة المناهج من موضوع آخر لا يعنى بالضرورة استقلال ذلك الموضوع . وإذا كانت المادة التي تمثل موضع الدراسة في مجال معين متميزة بشكل كاف ، فإن استقلال هذا المجال سوف يستمر .

لكن ، اذا كان هدف الاعتراض هو التعبير عن فكرة أنه حين تستعار مفاهيم أو مناهج من مجال آخر فمن الضروري أن يوحد الناقد بينها وبين العلم المكتسب في المجال المستعار منه فان هذا يعد أمرا سليما . وفي نفس الوقت لا يعتبر اطلاقا ردا على استخدام البنيوية لمناهج من الألسنية أو علم الانسان أو حتى أى مجال آخر . فان أعظم النقاد البنيويين - مثل رولان بارت (Roland Barthes) وتزيفتان تودوروف (Tzvetan Todorov) قد تأسسوا على علم شامل للنقد الأدبي التقليدي ونستطيع أن نشير الى أن المجالات الأكثر نشاطا أو ديناميكية في أى عصر هي التي كانت الأكثر استعدادا للاستعارة من مجالات أخرى .

٥ - أن البنيوية تعزل العمل الأدبي عن بيئته الكاملة ، أى عن تراثه الأدبي ، وحياة مؤلفه ، والمجتمع الذى ألف به والمنعكس في العمل نفسه :

بالنسبة لهذا الاعتراض ، يجب علينا ان نقول قبل كل شىء اننا نستطيع بالفعل توجيه هذا الاعتراض ذاته لكل المدارس النقدية التي تبدأ تحليلها من النص نفسه ، بمعنى أننا ان نوجه هذا الاعتراض لكل مدارس النقد الحديث (New Criticism) ، وليس فقط للمنهج البنيوي .

ولكن بالرغم من ذلك ، نقول ان البنيوية لا ترفض علاقة النص ببيئته، انما المسألة هي مسألة الأولوية النقدية ، أى من أين نبتدىء التحليل ؟ واذا افترضنا أن التحليل يبتدىء بالنص نفسه ، يمكننا بالتالى أن نتناول مسألة علاقة النص ببيئته ، بمعنى أن دراسة سياق العمل الأدبي من وجهة نظرنا يعقب تحليل النص نفسه ، وبما أن الأعمال الأدبية هي ظواهر معقدة ، لذلك يجب فهم العناصر المتفرقة فيها - كتلميح سياسى ، مثلا - في سياق بناء العمل بأكمله ، لكي يؤدى المعنى السياسى المحض .

ومن ثم فان فهما بنيويا للعمل الأدبي يسهل فهم الخصائص السياسية أو الاجتماعية ، خصوصا الخصائص الموجودة ضمنا وبطريق غير مباشر . ولكي يفهم الناقد القوانين والبناءات في النص فهما تاما فينبغى بالطبع أن تكون لديه معرفة بسياقى النص الأدبي والاجتماعى . ومع ذلك فهو يكون مضطرا للبدء بقرن النماذج في النص أولا . ويمكننا عند اتمام هذه العملية ان نتساءل عن المغزى الاجتماعى لهذه النماذج ، أو أن نقارنها بنماذج نصوص أخرى أو حتى بالظواهر الثقافية بشكل عام . ومن هنا ، فان البنيوية ليست عدوة تحليل النص في بيئته .

٦ - يمثل تطبيق البنيوية على النصوص التراثية مفارقة تاريخية ، فضلا
من أنها تكون من حضارة أخرى :

يشير هذا الاعتراض الى عدم استخدام البنيوية في تحليل النصوص
العربية من القرون الوسطى لأنها تمثل انتاجا فكريا لحضارة مختلفة وى
عصر أيضا مختلف • وبذاء على ذلك فان مفاهيمها لا تتفق مع النص الذى
تحاول ان تصفه •

ونقول ان هناك ردا أساسيا على هذا الاعتراض ، هو أنه اذا كان
المنهج صحيحا أو سليما من حيث طبيعته الفكرية فهو حينئذ يكون صالحا
للتعامل على أساسه مع نصوص من عصور مختلفة •

صحيح أن الحجة الخاصة بالمفارقة التاريخية لها جاذبيتها ، لكنها
مضللة ، إذ هي مؤسسة بالفعل على افتراض خاطئ • وهذا الافتراض
يدعى ضرورة التشابه في البناء الشكلي ما بين منهج التحليل وموضع
التحليل • ولكن تطور النقد الأدبي في الحقيقة لن يكون شيئا ممكنا اطلاقا
لو انحصر هذا النقد بالوسائل الشائعة في زمن الأعمال الأدبية نفسها
فقط •

أن أى ناقد للأدب العربى ، حتى أكثرهم تقليدية ، لا يستطيع أن
يوافق على هذا • فان مؤلفى البلاغة والنقد في العصور الوسطى قد
استخدموا أساليب في تحليلهم للشعر الجاهلى هى بالتأكيد أساليب لم يكن
يعرفها الشاعر الجاهلى ذاته • فضلا عن ذلك فان المجتمع الذى عاش
فيه هؤلاء المؤلفون كان يختلف اختلافا تاما عن مجتمع الجاهلية •

وفيما يتعلق بالبنيوية كمنهج صادر عن تراث آخر فقد أشرنا آنفا
الى أن البنيوية قد نبعت جزئيا من خلال احتكاك الثقافة الغربية بالحضارات
غير الغربية •

وأخيرا ، انه لفى استطاعتنا بالفعل ان نطيل الكلام عن هذه
الاعتراضات لكننا - عوضا عن ذلك - سوف نستشهد بالمثل العربى :
« لا يعرف السيف الا بالقطع » ، وعليه فاننا ندعو القارئ الى الاطلاع
على التحليلات التى وردت في الكتاب •

الفصل الثاني

المنظومات القصيرة في حكاية البخلاء(*)

في مقالته ذات العنوان البارح « من أين نبدا ؟ » يضع رولان بارت (Roland Barthes) امامنا مشكلة يواجهها الناقد الذي يرغب في تحليل « كتاب البخلاء » للجاحظ : « في مواجهة الظاهرة النصية ، يشعر الانسان بما يحويها من ثراء وطبيعة (وهما سببان كافيان لتقديس هذا النص) ، كيف يمكن للانسان أن يحدد موقعا ، ويجذب الخيط الأول ، ويفصل القوانين (codes) الاولى ؟ » (١) ان الغرض من هذه المقالة ، هو الاجابة على هذا السؤال ، ووضع خطة لمنهج يمكن تطبيقه في تحليل « البخلاء » للجاحظ .

ان هذا المنهج يتضمن في محتواه مناقشة لـ « البخلاء » او حكايات البخل في « كتاب البخلاء » ، وهو نص يضم ما يقرب من مائتين وأربعين

(*) هناك نسخة سابقة من هذه الدراسة تم القاؤها في المؤتمر ١٨٦ للجمعية الشرقية الأمريكية في فيلادلفيا ، بئسلفانيا ، في مارس ١٩٧٦ . وهناك نسخة موسعة من هذه المادة سوف تتضمنها دراسة أكبر عن « البخلاء » وهي رهن الاعداد الآن Fedwa Malti-Douglas, «Structures of Avarice : the Bukhala in Medieval Arabic Literature» (Leiden : E. J. Brill, تحت الطبع
Roland Barthes, «Par où commencer» in «Nouveaux Essais Critiques» (Paris : Editions du Seuil, 1972). (١)

حكاية من هذه الحكايات (٢) . أما الفصل الأخير من هذا النص « أطراف من علم العرب في الطعام » فأننى لا أعتبره جزءاً منه وعلى الرغم من أننى قد قمت بمناقشة هذه المسألة في موضع آخر (٣) ، إلا أنه يمكن القول هنا بأن هناك قطعتين في هذا الفصل وكذلك شكله ومضمونه تدعوان إلى إدراجه في عمل آخر . وموقفى من هذه المسألة مشابه لموقف تشارل بيلا Charles Pellat (٤) وإن لم يكن متطابقاً معه تماماً .

وحتى يتحقق الغرض من هذه الدراسة ، فقد تم تعريف حكاية « البخلاء » على أنها وحدة سردية مستقلة بذاتها تجسم فعلاً أو حادثاً ما يبين أن شخصاً أو أشخاصاً ، أو جماعة أو طبقة من الناس سواء بهم الصفة التاريخية أم لا ، يتصفون بصفة البخل . ولقد تم وضع الحكايات بناء على معايير أدبية محضة وليست في حاجة إلى أن تتطابق دائماً مع كل التقسيمات أو العلامات التي وردت بالنص . لذلك فإن الوحدات السردية التي تختلف في أطوالها قد أدرجت بناء على هذا .

يصنف التعريف السالف حكايات البخلاء باعتبارها مجموعة من الوحدات الأدبية التي برغم اختلافها من حيث الشكل أو التنظيم (٥) ، إلا

(٢) النسخة تم الاستعانة بها هي كتاب الجاحظ ، « كتاب البخلاء » تحقيق طه الحارثي (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧١) . أما العدد الدقيق للحكايات فهو محكوم بثلاث أو أربع حالات هامشية . فحكايات البخلاء فقط كما تحددت في هذه الدراسة هي التي يتضمنها ذلك العدد ، أما بعض الحكايات الأخرى ، كتلك التي ورد الكثير منها في الجزء الخاص بـ « قصة الحارثي » فلم يؤخذ بها في الاعتبار . وبالنسبة لحياة وأعمال الجاحظ ، انظر الدراسات المميزة التي قام بها تشارل بيلا Charles Pellat ووصفه حاشية

«Le Milieu basrien et la formation de Gahiz» (Paris : Adrien-Maisonneuve, 1953) ; «Gahiziana III : Essai d'inventaire de l'oeuvre Gahizienne, » Arabica, » III (1956), من ١٤٧ - ١٨٠

أنظر أيضاً طه الحارثي ، « الجاحظ ، حياته وآثاره » (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٢) .

Edwa Malti-Douglas, «The Bukhala, Work in Medieval Arabic Literature» Ph.D. Dissertation, U.C.L.A, 1977, ص ٧٥ - ٧١ (الفصل الثالث) (Malti-Douglas, «Structures of Avarice»

Charles Pellat, «Gahiziana II : le dernier chapitre des Avars» (٤) de Gahiz, » Arabica, » II (1955), ص ٣٢٢ - ٣٢٣

(٥) للتفرقة بين البناء والتنظيم أرجع إلى Jean Pouillon استشهد بها Jean-Marie Auzias, «Clefs pour le structuralisme» ونوقشت في (Paris : Seghers, 1975)

ص ١٤ - ١٥

أنها جميعا تعتمد على الأحداث التي مهما يكن تنوعها فهي تقوم على أساس واحد مشترك ، هو أنها جميعا تمثل صفة « البخل » أو طبيعة الشخص « البخيل » وبهذا فهي تشكل كيانا واحدا وتناولها فقط ككيان واحد هو الذى سوف يسمح بالقيام بعملية التحليل لطبيعة وبناء ركنها الأساسى كحكايات للبخلاء (٦) .

ولتحليل هذه الوحدات السردية ، فإن وسيلتنا في ذلك سوف تعتمد على استخدام المنظومات الصغيرة في مجال الرواية ، كما تطورت على يدى المدرسة البنوية للنقد الأدبي ، والتي تتضمن فصل الأبنية الروائية الأساسية ، فالقيام بفصل الحكاية والعمل على فحصها في ضوء هذه الوسائل التكنيكية النقدية سوف يتيح لنا أن نتطرق الى أبعد من مجرد المسائل البلاغية من ناحية ، أو مجرد التقديرات الذاتية من ناحية أخرى ، كما أنه يتجاوز الوصف الشكلى للنص ، فإن هذه المنظومات سوف توفر لنا الأداة التي تجعلنا نصل الى مناقشة أكثر نسقية لهذا العمل ومثمرة بقدر أكبر . وطبقا لما هو متوقع ، فإن هذه العملية تستلزم القيام باختيار وتكييف الأساليب المنهجية القائمة وفقا للصفات الخاصة بالنص الموجود بين أيدينا .

ان النسق الذى وضعه فلاديمير بروب (Vladimir Propp) وطوره في « مورفولوجية الحكاية الشعبية » (Morphologie du conte) من أجل الحكاية الشعبية والذى قام الكتاب البنيويون بتعديله فيما بعد ، يعد ذا أهمية خاصة في هذا الشأن . ففي عملية أسهم بها بروب اسهاما رئيسيا في ادخال النسقية في عملية الوصف قام بتطوير مفهوم الوظيفة بتعريفها على أنها فعل لشخصية ما ، على ضوء أهميتها بالنسبة للكشف عن السرد الروائى . ولقد لاحظ بروب أنه في هذه الحكايات على الرغم من تغير أسماء وخواص الشخصيات الا أن الوظائف لم تتغير . لذلك فقد تقدم خطوة أخرى وقام بفصل الفعل عن الشخصية التي تقوم بهذا الفعل . أى بعبارة أخرى ، ان الوظيفة تمثل الفعل بعد تجريده من الشخص الذى يقوم به . وعلى كل فمادامت الوظيفة تمثل فعلا ما من وجهة علاقته

(٦) فيما يتعلق بأهمية الكيان الواحد بالنسبة لعملية التحليل انظر :

Robert Scholes, «Structuralism in Literature» (New Haven : Yale University Press, 1975),

ص ٩٤

Tzvetan Todorov, «Grammaire du Décaméron» (The Hague, Mouton, 1969),

ص ١١

بالكشف عن القصة ، إذن ، فهي تمثل حقيقة ما يمكن تسميته بالمغزى الذى يحمله فعل ما فى سياقه الروائى . وطبقا لما لاحظته بروب ، أن الافعال المتماثلة يمكن أن يكون لها دلالات مختلفة ، والعكس صحيح . وبهذا فإن النص الروائى يمكن أخذه على أنه عبارة عن سلسلة من الوظائف (٧) .

أما كلود بريمون (Claude Bremond) فى كتابه « منطق السرد » (Logique du récit) فإنه وبشكل مقنع تماما يعيد تعريف الوظيفة التى قال بها بروب . فهو بملاحظته أن المحرك للوظيفة أو الضحية يساعد بهذا فى إعطاء الفعل مغزاه ، فإنه يعرض لنا الوظيفة باعتبارها علاقة بين الفاعل والفعل . وبهذا يصبح البناء الخاص بالسرد الروائى عبارة عن سلسلة من الأدوار (٨) ، والدور يفهمه على أنه هو الشخص المحدد بالفعل الذى يؤديه أو يخضع له أو يكون أقرب بطبيعته لأن يؤديه . و « البخيل » بالطبع ، هو شخص يمكن تعريفه بهذا الشكل .

وأخيرا ، يجيء تزيفتان تودوروف (Tzvetan Todorov) فى كتابه « ابجديات الديكاميرون » (Grammaire du Décaméron) ليميز ثلاثة مظاهر عامة يتصف بها النص الروائى ، فهو متطور فى معانى الكلمات Sémantique أى أنه الجانب الذى يعرضه أو يستثيره النص ، ونحوى من حيث تركيب الكلام Syntaxique أى المزج بين الوحدات فى النص وعلاقة أحدهما بالآخر ، وبلاغى Verbal فى أنه يقدم الجمل والعبارات الفعلية التى تنقل النص (٩) . والتحليل الذى أقوم به سوف يعنى أساسا بالجانبين اللذين يتعلقان بمعانى الكلام وتراكيبه كما وصفها تودوروف أما الجانب الذى يتعلق بالناحية البلاغية فقد ابتعدنا عنه .

(٧) Vladimir Propp, «Morphologie du conte» ترجمة مارجريت ديريدا (Marguerite Derrida) ولقد تم استخدام الترجمة لأنها تعتمد على الطبعة الثانية الروسية المصححة (لنجراد ، ١٩٦٦)
Vladimir Propp, «Morphologie du conte» (Paris : Editions du seuil, 1970).

Vladimir Propp, «Study of the Folktale : Structure and History», للمقارنة : ص ٢٩١ (1976), «Dispositio», I

(٨) Claude Bremond, « Logique du récit » (Paris : Editions du Seuil, 1973). ص ١٣٢ - ١٣٣

(٩) Scholes» Structuralism Todorov, «Grammaire» ص ١٨

لقد قام النقاد الثلاثة باستخدام التحليل البنائي لكي يبينوا سمة الهوية الوظيفية والشكلية للنصوص داخل كيان ما • ولكي نطبق هذا المدخل على مقتضيات « كتاب البخل » سوف يكون من الضروري ملاحظة أن حكاية « البخل » كحكاية لا تعرض سوى حادث واحد فقط أو سلسلة من الأحداث • ولذلك فهي بدلا من أن تكون سلسلة من الوظائف فإنها كثيرا ما تتضمن وظيفة واحدة فقط أو تصل في أقصاها الى وظيفتين (١٠) •

وفي الواقع فإن التحليل الوظيفي قد كشف عن وجود بناءات تشكيلية متكررة ، سمحت بالتعرف على حكايات الجاحظ وتصنيفها الى فئات وظيفية • أهم هذه الحكايات وتبلغ سبعين حكاية تمثل حوالى ثلاثين في المائة من المجموع الكلى سوف نطلق عليها اسم فئة « الشيء » (Object) وهناك مثالان يوضحان هذه الفئة (١١)

١ - وكان اذا أفرغ من أكل الرأس عمد الى القحف والى اللحيين فوضعه بقر بيوت النمل والذر ، فاذا اجتمعن فيه أخذه فنفضه في طست فيها ماء ، فلا يزال يعيد ذلك من تلك المواضع ، حتى يقلع أصل النمل والذر من داره ، فاذا فرغ من ذلك اللقاء في الحطب ، ليوقد به سائر الحطب (١٢) •

٢ - ناس من المراوزة لبسوا الخفاف في ستة الأشهر التي لا ينزعون فيها خفافهم ، يمشون على صدور أقدامهم ثلاثة أشهر ، وعلى أعقاب أرجلهم ثلاثة أشهر حتى يكون كأنهم لم يلبسوا خفافهم الا ثلاثة أشهر مخافة أن تنجرد نعال خفافهم أو تنقب (١٣) وفي الوقت الذي تبدو فيه هاتان

(١٠) بتعريف المصطلحات الـ Saussurian يستطيع الانسان أن يقول أن مورفولوجيات الحكايات قد أسهمت في جعل التحليل البنائي يأخذ الشكل الاستبدالي في أغلب الأحيان أكثر مما يأخذ الشكل الركني . انظر جيرار جينيت Gérard Genette,

«Structuralisme et critique littéraire,» in Gérard Genette, «Figures I» (Paris : Éditions du Seuil, 1966), ص ١٥٤

(١١) اننى بدلا من نقل كامل لكل الحكايات سيكون بالغ الطول ، فمت بنقل بعض النصوص من أجل الدقة السردية ودقة التركيب اللغوي والمعاني بقدر الامكان وليست الدقة البلاغية بطبيعة الحال •

(١٢) الجاحظ « البخل » ص ١٦٨ •

(١٣) الجاحظ « البخل » ص ٢٨ •

الحكايتان مختلفتين من حيث الشكل ، فان طبيعتهما من الناحية الوظيفية متطابقتان ، فكلتاهما تعرضان لنفس الفعل ، وبالتالي لنفس الوظيفة .
ويمكن القول ان كلا منهما تستخدم أو تنبذ استخدام شيء ما بطريقة غير عادية أو بالغة العناية فى محاولة لانقاذ أو لتوفير هذا الشيء . وفى كلتا الحالتين كذلك فان هذه العملية الاقتصادية لا تتضمن الانكار لشخص آخر .

وعلى كل ، فلا الشكل الذى اتخذته الحكايات يحتاج الى ذلك الوضوح ، ولا الوظيفة تم فصلها بجلاء فى النص ، بمثل ما حدث فى الحكايتين السالفتين . وفى الفصل الخاص بالمسجدين روى أحد المشايخ الحكاية التالية :

« اشتكت اياما صدرى من سعال كان أصابنى فأمرنى قوم بالفاندى السكرى وأشار على آخرون بالخزيرة تتخذ من النشاستج والسكر ودهن اللوز وأشبه ذلك . فاستثقلت المؤنة وكهرت الكلفة ورجوت العافية .
فبينما أنا أُدافع الأيام اذ قال لى بعض الموفقين : عليك بماء النخالة ، فاحسبه حارا . فحسرت ، فاذا هو طيب جدا واذا هو يعصم . فماجعت ولا اشتيت الخداء فى ذلك اليوم الى المظهر . ثم ما فرغت من غذائى وغسل يدى حتى قاربت العصر . فلما قرب وقت غذائى من وقت عشائى ، طويت العشاء وعرفت قصدى .

فقلت للعجوز : لم لا تطبخين لعيالنا فى كل غداة نخالة ؟ فان ماءها جلاء للمصدر وقوتها غذاء وعصمة ثم تجففين بعد النخالة . فتعود بك . كانت فتبيعينه اذا اجتمع بمثل الثمن ونكون قد ربحنا فضل ما بين الحالين .
قالت : أرجو أن يكون الله قد جمع لك بهذا السعال مصالح كثيرة ، لما فتح الله لك بهذه النخالة التى فيها صلاح بدنك وصلاح معاشك .

وما اشك ان تلك المشورة كانت من التوفيق .

قال القوم : صدقت . مثل هذا يكتسب بالرأى ، ولا يكون الا سماويا (١٤) .

وليس هناك حاجة للقول ، بأنه على الرغم من جوانب التعقيد والتكرار فى عملية السرد فان البناء الأساسى هو نفسه ذات البناء الخاص

(١٤) الجاحظ « البخل » ص ٣١ د ٣٢ .

بالحكاييتين السابقتين ، استخدام شيء ما بطريقة غير عادية فى محاولة لتوقيره .

الأكثر من ذلك أن فعل تعريف الوظيفة ليس فى حاجة لأن يحدث فعلا فى الحكاية بل يمكن أن يتم نظريا . فقد رأى أبو أحمد الحزامى الجاحظ وهو يرتدى معطفا فى أحد الأيام الباردة من شهر أكتوبر . ونقول الحكاية :

« وأنه رأى مرة فى تشرين الأول ، وقد بكر البرد شيئا ، فلبست كساء لى قوصيا خفيفا ، قد نيل منه .

فقال لى : ما اقبح السرف بالعاقل وأسجح الجهل بالحكيم . ما ظننت أن اهمال النفس وسوء السياسة بلغ بك ما أرى .

قلت : وأى شيء أنكرت منا مذ اليوم وما كان هذا قولك فينا بالأمس ؟

فقال : لبسك هذا الكساء قبل أوانه . قلت قد حدث من البرد بمقداره . ولو كان هذا البرد الحادث فى تموز وأب لكان أبانا لهذه الكساء

قال : ان كان ذلك كذلك فاجعل بدل هذه المبطنة جبة محشوة ، فانها تقوم هذا المقام وتكون قد خرجت من الخطأ . فاما لبس الصوف اليوم ، فهو غير جائز .

قلت : ولم ؟

قال : لأن غبار آخر الصيف يتداخله ويسكن فى خلله فاذا أمطر الناس وندى الهواء وابتل كل شيء ابتل ذلك الغبار . وانما الغبار تراب ، الا أنه لباب التراب ، وهو مالح ، وينقبض عند ذلك عليه الكساء ويتكرش ، لأنه صوف ، فتتضم أجزأه عليه . فيأكله أكل القادح ويعمل فيه عمل السوس ولهو أسرع فيه من الأرضة فى الجذوع النجرانية . ولكن آخر لبسه ، حتى اذا أمطر الناس وسكن الغبار وتلبد التراب وحط المطر ما كان فى الهواء من الغبار وغسله وصفاه فالبسه حينئذ على بركة الله (١٥) .

ان الحادث فى هذه الحكاية والذي يرسم صورة « البخل » هو الفعل الذى أوصى به الحزامى ، وهو بهذا يمثل الوظيفة ويضع الحكاية فى إطار فئة « الشيء » .

ويلى المجموعة الأولى من الحكايات من حيث التعدد والكثرة ، تلك المجموعة الثانية التى تنتمى الى فئة « الضيافة » وهى تصل الى ستين

حكاية ، أو خمس وعشرين في المائة من مجموع الحكايات • ولكن الشكل الذي تأخذه هذه الوحدات السردية هذه المرة أكثر تعقيدا ، مقدمة تسلسلا من وظيفتين •

والحكاية التالية ، نستطيع أن نستمد منها هاتين الوظيفتين :

ذلك « أن رجلا من أهل مرو كان لا يزال يحج ويتجر ، وينزل على رجل من أهل العراق ، فيكرمه ويكفيه مؤنته • ثم كان كثيرا ما يقول **لذلك العراقي** : ليت نرى قد رأيتك بمرو ، حتى أكافئك ، لتقديم احسانك وما تجدد لى من البر فى كل قدمة • فأما ههنا فقد أغناك الله عنى •

قال : فعرضت لذلك العراقي بعد دهر طويل حاجة فى تلك الناحية فكان مما هو عليه مكابدة السفر ووحشة الاغتراب ، مكان المروزي هنالك • فلما قدم مضى نحوه فى ثياب سفره وفى عمامته وقلنسوته وكسائه ليحط رحله عنده كما يصنع الرجل بثقته وموضع أنسه فلما وجده قاعدا فى أصحابه أكب عليه وعانقه فلم يره اثبته ولا سأل به سؤال من رآه قط ، **قال العراقي فى نفسه** : لعل انكاره اياى لمكان القناع ، فرمى بقناعه ، وابتدأ مساءلته ، فكان له أنكر •

فقال : لعله ان يكون انما اتى من قبل العمامة فنزعها ثم انتسب ، وجدد مساءلته ، فوجده اشد ما كان انكارا •

قال : فلعله انما اتى من قبل القلنسوة • وعلم المروزي انه لم يبق شىء يتعلق به المتغافل والمتجاهل •

فقال : لو خرجت من جلدك لم أعرفك • ترجمة هذا الكلام بالفارسية « اكرازيوست بارون بيائى نشناستم » (١٦) •

انه على الرغم من دقة السرد الروائى هنا وما يمكن ان نسميه بوضع الحكاية ، الا أن الشىء الجوهرى فيها هو أن الرجل العراقي يدخل الى المنزل المروزي ، ولا يهم ما يفعله فالمروزي لا يتعرف عليه • ومن الواضح أن المروزي لديه التزام اجتماعى بدعوة من صديقه الى منزله واعطائه ما يستطيع • ولكن المروزي بفشله فى التعرف على صديقه ، ينكر عليه عملية الضيافة ، وان كان الشىء الأكثر أهمية هنا ، هو أنه لا يرفض هذه الضيافة صراحة ، بل يلجأ الى الخداع والحيلة • وبهذا تكون الوظيفتان فى هذه الفئة هما :

١ - طلب الضيافة .

٢ - تجنبها دون رفضها . ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ في هذه القصة ، كما هو الحال في جميع الحكايات التي تختص بالضيافة ، أن الرفض الفوري الكامل محرم بشكل مؤثر ويتم تجنبه تماما .

وبشكل ما ، فإن فعل الضيافة يمكن تمثيله على أنه أولا ، اقرار بأن هناك طلبا قد تم وثانيا استيفاء هذا الطلب . وإذا ما كان علينا ، من ناحية أخرى ، أن نقيم سلسلة من الأحداث والظروف الضرورية لاستيفاء الطلب من ناحية المضيف كواجب عليه تجاه الضيف ، لاستطعنا أن نرى أن البخل عليه - دون رفض كامل - أن يكسر سلسلة الأحداث والظروف عند حلقة من حلقاتها وبالتالي ، يمكن وصف كل حكاية وفقا للحلقة التي انكسرت عندها السلسلة ، أو بشكل آخر ، وفقا للحلقة في مسلسل الأحداث الافتراضية حيث تكتسى الوظيفة الثانية بفعل ما .

وتسلسل الأحداث هو كما يلي :

١ - طلب ضمنى أو صريح .

ب - المضيف يتعرف على هذا الطلب .

ج - المضيف يعرف ما يعنيه الطلب ، مأوى ، أو طعاما ، أو كلاما

د - السلع (الطعام غالبا) تقدم بكميات كافية .

هـ - السلع المقدمة ذات نوعية كاملة ومعدة جيدا .

و - يتخلق مناخ يمكن استهلاك السلع فيه بالفعل .

وهناك حكايات تنكسر فيها الأحداث عند كل هذه الحلقات ، مع استبعاد :

١ - بالطبع :

ب - وهذا يتمثل جيدا في قصة المروزي المذكورة أعلاه ، فالضيف لم يتم التعرف عليه . وفي حكاية أخرى ، يتظاهر المضيف بالسكر من أجل الغرض نفسه (١٧) .

(١٧) الجاحظ « البخلاء » ص ٣٩ :

ج - المضيف ليس في حاجة للقبول بما تعنيه هذه الضيافة : فأحد البخلاء قام بتقديم طاولة النرد بدلا من مأددة الطعام(١٨) .

د - في منزل أحد البخلاء ، يستطيع المرء ان يحصى حبات الأرز(١٩)، وآخر قدم الخبز الذي كان صغيرا جدا(٢٠) .

هـ - الطعام المقدم الممكن أن يكون بكميات وافرة ولكنه ذو نوعية سيئة : فالخبز قد تبدو مريبة(٢١) ، أو الجدى ليس ناضجا تماما(٢٢) .

و - من الممكن جعل الطعام غير مقبول ، كحالة المضيف الذى نثر الذباب على طعامه(٣٢) . كذلك يمكن القضاء على المناخ العاطفى بنصح المضيف بعدم الأكل كما يحدث عندما يحث المضيف ضيفه بعدم جرح الأطعمة الكاملة للسليمة(٢٤) .

هذا التحليل يتيح لنا عددا من النتائج وهى وان كانت تجريبية الا أنها موحية ، فاولا : على الرغم من ان الجاحظ كان كاتباً متطوراً واختار للتنوع من تأثير أدبى ، الا أن هناك نماذج واضحة في تأليف وانشاء الحكايات ، ان لم يكن هو قد قام باختراعها فهو بالتأكيد استطاع ان يستغلها . وهذا البحث عن النماذج أو البناءات الانشائية ليس في حاجة لأن يقتصر على التعرف على فئات الحكاية ، ففي كلتا الفئتين اللتين ناقشناهما على سبيل المثال ، سوف يبدو أن الحكايات تدور حول حيل أو وسائل معينة تعتبر جوهرية للبناء الوظيفى . ففي الحكايات التى تدور حول « الشيء » تظهر الحيل في الاستخدام غير العادى للشيء بينما في الحكايات الخاصة بالضيافة ، يضطر المضيف للجوء الى حيلة ما لكي يكسر السلسلة دون ابداء الرفض التام . وأخيرا فان وجود الحكايات الخاصة بالشيء وكثرة عددها قد يبدو موحيا بأن مفهوم « البخل » لا يجب أن يفهم على أنه مجرد اثنائية ، بل يجب أن يتسع ليشمل ما يمكن أن نطلق

-
- (١٨) الجاحظ « البخل » ص ٣٦ .
 - (١٩) الجاحظ « البخل » ص ١٢٨ .
 - (٢٠) الجاحظ « البخل » ص ٥٤ .
 - (٢١) الجاحظ « البخل » ص ٥٧ .
 - (٢٢) الجاحظ « البخل » ص ٥٦ .
 - (٢٣) الجاحظ « البخل » ص ١٢٦ .
 - (٢٤) الجاحظ « البخل » ص ٤٤ .

عليه بالمبالغة في عملية الاقتصاد • وبالتأكيد فإن الصورة المعروضة عن « البخيل » تختلف عن ذلك النموذج النمطي الغربي المعاصر عن الشخص الذي يكتنز المال ، كما تمثل في أعمال مثل « سايلس مارنر » (Silas Marner) أو « البخيل » (L'Avare) أو في الاعمال الفنية الأكثر شعبية •

وبهذا فإن هذه المنهجية في التحليل ، تبشر بتحقيق نتائج هامة سواء في مجال النقد الرسمي لـ « كتاب البخلاء » باعتباره عملاً أدبياً أو في فهمنا لصورة البخيل في المجتمع الاسلامي الوسيط ، ومن المؤكد أن السبيل الى وسيلة منهجية قد أصبح واضحاً ، واننا قد أجبتنا على تساؤل بارت : « لمن أين نبدأ ؟ »

الفصل الثالث

الفكاهة والبناء في حكايتين من حكايات البخلاء : الجاحظ والخطيب البغدادي(*)

حتى وقتنا الراهن ، لم تحظ الفكاهة ، وبصفة خاصة الأساليب الفنية لتوليد الفكاهة ، في الأدب الاسلامي الوسيط ، بالأهمية الجدية الكافية . فالدراسات التي قام بها كل من مارجوليوث Margoliouth وروزنتال Rosenthal وبيلا Pellat تقتصر ، في معظمها على المناقشات الوصفية والتاريخية^(١) . وباستثناء صفحتين قصيرتين سوف نتناولهما

(*) نسخة سابقة لهذه الدراسة القيت كمحاضرة بجامعة جورج تاون في ١٥ نوفمبر ١٩٧٨ .

(١) تعتبر مقالة Pellat وهي امتداد لمقالته في دائرة المعارف الاسلامية Encyclopaedia of Islam من نفس الموضوع ، جهدا مهما لمسح مواقف المسلم تجاه الجد والمزاح . أما مقالة مارجوليوث Margoliouth فهي الى حد بعيد مجموعة من النصوص الفكاهية مع بعض التعليقات ، بينما الدراسة التي قام بها روزنتال Rosenthal فهي عبارة عن تاريخ وترجمة لحكايات اشعب وتصاحبها عملية مسح لما كتبه بعض المنظرين المسلمين في العصر الوسيط عن الفكاهة وفيما يلي سوف نقوم بمناقشة الصفحات التي كتبها مارجوليوث وروزنتال التي سعيها فيها الى تناول طبيعة الفكاهة . انظر :

فيمّا بعد ، لم يشغل المؤلفون أنفسهم بما يمكن أن يجعل من مادتهم الخاصة مادة فكاهية أو بما هي طبيعة الفكاهة ، إسلامية أو غير إسلامية . ونحن عندما نقرأ حكاية في أحد أعمال أدب المسامرات يمكننا أن نتساءل ، على سبيل المثال ، ما هي عناصر السرد القصصي التي تجعلنا نضحك ولماذا ؟ إن البحث المستفيض لحكايتين من حكايات البخلاء (أو الشح) أحدهما من الكتاب المشهور « كتاب البخلاء » للجاحظ (توفي ٢٥٥ - ٨٦٨ - ٨٦٩)^(٢) والثانية من العمل الأقل شهرة ويحمل نفس العنوان والذي كتبه الخطيب البغدادي (توفي ٤٦٣-١٠٧١)^(٣) ، سوف يسمح لنا بتوجيه مثل هذه التساؤلات .

نحو نموذج موحد للفكاهة

إننا لكي نتناول مسألة الفكاهة والسبب في أن نصا معيناً يستعرض بعض الاستجابة الفكاهية يجب علينا أن نحاول ، إذا أمكن تحديد الأساليب الفنية لتوليد الفكاهة ثم نبحث مادتنا على ضوء هذه الوسائل .

وعلى أية حال فإن المشكلة الأولى التي نواجهها هي الحقيقة السيئة بأنه لا يوجد أي نظرية عامة وشاملة ومقبولة بشكل عام عن الفكاهة وتفسر جميع السبل الفنية للفكاهة ولماذا هي مضحكة ؟ وفي هذا الشأن في الواقع ، كتب هنري بيرجسون Henri Bergson أن أعظم المفكرين منذ أرسطو قد هاجموا هذه المشكلة : « وهو الشيء الذي يتباطأ حينئذ

Charles Pellat, «Seriousness and Humor in Early Islam,» «Islamic Studies» II (1963), pp 353 ... 362; Charles Pellat «Al — Djidd wal-Hazl» El 2» pp. 536 — 537; D.S Margoliouth «Witand Humour in Arabic Authors» «Islamic Culture,» I (1927) pp. 522 ... 534; Franz Rosenthal «Humor in Early Islam» (Leiden, 1956).

(ويضاف الى هذه الدراسات مقال Hartmut Fahndrich, «Compromising the Caliph : Analysis of several versions of an anecdote about Abu Dulama and al-Mansur,» «Journal of Arabic Literature,» VIII (1977).

(٢) الجاحظ « كتاب البخلاء » تحقيق طه الحاجري (القاهرة ، ١٩٧١) .

(٣) الخطيب البغدادي « البخلاء » تحقيق أحمد مطلوب ، خديجة الحديني واحمد القيسي (بغداد ، ١٩٦٤) .

ويتلشى ويهرب ، فقط لى يعود للظهور مرة أخرى كنوع من الاصرار على التحدى الذى يلقى في وجه الفكر الفلسفى ،(٤) .

وعلى الرغم ، أو ربما بسبب ، هذا ، فان القرن العشرين قد اثمر عن عدة محاولات رئيسية لتفسير الفكاهة مرتبطة بأسماء أناس مثل هنرى بيرجسون (Henri Bergson) وسيجموند فرويد (Sigmund Freud) وارثر كوستلر (Arthur Koestler) (٥) ولقد اشترك هؤلاء الكتاب في عدد من الادراكات ، خاصة الثانوية منها ، وكذلك في اتجاه مختلف قدره لاستكمال نتائج محددة عن الأساليب الفنية لتوليد الفكاهة أو طبيعة الفكاهة ووضعها في نظرية عامة .

ففى كتابه ، « عملية الخلق (The Act of Creation) يلاحظ ارثر كوستلر Arthur Koestler أن حالة التوتر ، في الموقف الهزلى عادة تظل تتصاعد حتى تنفجر فجأة عن طريق الانفجار ، مصحوبة بالضحك بصفة عامة(٦) . وهذه الملحوظة بالطبع بما تعنيه بنموذج الاستجابة ليست موجهة لطبيعة الباحث المحرض . ولهذا فقد صاغ كوستلر لفظ « الترابط الثنائى » (bisociation) أو الأكثر دقة ، الترابط الثنائى

Henri Bergson «Le rire» (Paris, 1972).

(٤) ص ١

فان بالنتيجة التى توصل اليها كيث سبيجل Keith-Spiegel مؤخرا واستشهاده بالمسترونج الذى يتفق بشدة مع بيرجسون : « أن العلماء والفلاسفة قد اضعوا الضحك على تأملاتهم الأكثر جدية كما أنهم وهم ينعمون الفكر فيما هو غير واضح ولا محدد .. كثيرا ما تنقلب الامور عليهم . كما يصبح أكثر المحللون اهتماما بالضحك هم أنفسهم مثارا للضحك »

P. Keith — Spiegel, «Early Conceptions of humor : Varieties and Issues» in J.H. Goldstein and P.E. McGhee, eds., «The Psychology of Humor : Theoretical Perspectives and Issues» (New York, 1972), p. 34.

(٥) لقد تم اختيار هؤلاء المنظرين ، وغيرهم ، لأهميتهم الثقافية العامة ولما تمثله مؤهلاتهم وما أسهموا به في نظرية الفكاهة والفكاهة الأدبية بصفة خاصة . وللإحاطة بالمناقشات التى تمت للنظريات السابقة عن الفكاهة ، انظر من بين آخرين Elder Olson, «The theory of Comedy» (Bloomington, 1975) Karl Beckson and Arthur Ganz, «Literary Terms» (New York, 1975) pp. 99 — 100, Keith-Spiegel, «Early Conceptions of Humor,» pp. 3 — 34.

لبعض الدراسات التى تمت مؤخرا عن سيكلوجية الفكاهة مع نبذة ببيلوجرافية ممتازة انظر ، Goldstein and McGhee, «The Psychology of humor». Arthur Koestler, «The Act of Creation» (New York, 1975) pp. 33 — 34.

لـ « قوالب التفكير » أو قوالب السلوك » ، أى اقتران عنصرين في وقت واحد لايتواجدان عادة معا ، وذلك لأنهما بصفة عامة ينتميان الى نموذجين مختلفين من التفكير(٧) .

وفي كتابه « الضحك » (Le rire) يمكن فهم حجة بيرجسون (Bergson) الرئيسية رغم أنها تكتسى بعبارات فنية مختلفة على أنها محاولة لاضفاء مزيد من التحديد لمفهوم كوستلر عن الترابط الثنائى (ولو أنه قد كتب قبل كوستلر) . وانطلاقا من الموقف بأن الفكاهة تقتصر على دائرة الانسان (فنحن مثلا نضحك على الحيوانات فقط عندما تعتبر مجسدة للخصال البشرية) فان بيرجسون قام بتطوير الرأى بأن الفكاهة تنجم عن عملية التقارب والاتصال (وهو قد يفضل صورة الاندماج) لما يسميه بالشىء الحى (Le vivant) والشىء الميكانيكى (Le mécanique) (٨) أكثر من هذا ، أن بيرجسون - بعكس كوستلر - قام بتقسيم هذا المفهوم العام الى تطبيقات عديدة ، سوف نهتم ببعضها فيما بعد ، ثم أضاف قليلا من التعليقات الادراكية عن الظروف السيكلوجية للفكاهة ، وهو ما سنرجع اليه أيضا .

وعلى النقيض من بيرجسون فان ما قام به فرويد (Freud) لم يكن سوى محاولة بسيطة نحو التفسير المركب للفكاهة . وعمله الذى يحمل عنوان Der Witz und Seine Beziehung zum Unbewussten ونشره بالانجليزية تحت عنوان « الفكاهات وعلاقاتها بالاشعور » (Jokes and their relations to the unconscious) ولكن كما يفصح العنوان الالمانى وترجمته الفرنسية الأكثر شيوعا Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient فان جزءا كبيرا من عمل فرويد موجه الى تلك الجوانب من الضحك التى تدور حول الفكاهة اللفظية(٩) . ومع ذلك فان الكثير من ملاحظاته لها أهميتها فى الجزء الخاص بالتكنيك يلاحظ فرويد الانضغاط والاقتصاد التى تتسم بها الكثير من الفكاهات اللفظية وكذلك ما تمثله عملية وضع الكلمات بجوار بعضها أو استبدالها

Koestler, «Act of Creation», pp. 33 — 42, 95 — 96.

Bergson, «Le rire».

(٧)

(٨)

(٩)

Sigmund Freud, «Jokes and their Relation to the Unconscious» trans James Strachey (New York 1960). Sigmund Freud, « Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient, » trans M. Bonaparte and M. Nathan (Paris, 1930).

من أوساط مختلفة من أهمية بالنسبة للفكاهة (١٠) ، ومن الاهتمامات الأخرى التي عني بها فرويد ، في الواقع ، هي العلاقة بين الفكاهة والقوة والعدوان . فبجانب تحديد الأساليب التي يمكن اعتبار أن القاء النكات والألفاظ بها على شخص آخر هو ممارسة للقوة يلاحظ فرويد أيضا ، وهذه الفكرة أخذ بها كوستلر ، أن حالة المتعة الناجمة عن حل أحد الألفاظ أو فهم ما يكتنف النكتة من غموض ترجع الى ما يمنحه ذلك للمستمع من احساس بالقوة والغلبة (١١) .

وبالنظر الى الصفة التكنيكية الى حد ما أو حتى الميكانيكية لهذه الحجج « الفرويدية » ، فمن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الناقد المعاصر الذي لقي مشقة كبيرة في تطبيق فرويد على مسألة المطلب الأدبي ، ومنح اهتماما كبيرا للفكاهات ، قد أخذ بمنظور مختلف . فبالنسبة لنورمان هولاند Norman Holland في « ديناميكيات الاستجابة الأدبية » (The Dynamics of literary Response) أن ما تحظى به الفكاهة وأي شكل آخر لهذا الغرض ، يعتمد على ما يسميه فريدريك كروز (Frederick Crews) «بالقدرة على معالجة وتشكيل مادة اللاشعور» (١٢) . وعند هولاند أن العمليات اللاشعورية الكامنة في أحد الاعمال الأدبية هي ما يعطى هذا العمل أهمية ولذلك فهو يطلق عليها المضمون . بينما معالجة الأشياء الظاهرة وترتيبها فهو يعرفها بأنها هي الشكل (١٣) .

(١٠) انظر ، على سبيل المثال : ص ١٧ - ٨٩ ، ١١٩ - ١٢٠ ، Freud, «Jokes»

(١١) أن فرويد على أية حال ينحو الى اعتبار هذه المتعة كشيء تال لعملية التعرف والقبول ، Freud, «Jokes» ، ص ٩٧ - ١١٥ ، ١٢١ - ١٢٢ ، ١٢٣ ، الحاشية رقم ١ على الصفحتين ١٢٨ - ١٣٩ ، Koestler, «Act of creation» ص ٨٩ - ٩١ .

(١٢) Frederick C. Crews, « Literature and Psychology, » in James Thorpe, ed. «Relations of Literary Study» (New York, 1967) ص ٨٥

(١٣) Norman Holland, « Dynamics of Literary Response » (New York 1975)

وانظر بصفة خاصة ص ٣ - ١٢٣ ، ٣١٢ - ٣١٥ ومن الصعوبات التي تصاحب مثل هذا النسق في التوب هو أنه ينحو الى فرض الشكل الأدبي البحث والتنظيم (أي الترتيب الظاهر للمواد) والمضمون المعلن أو الظاهر . الامر لايحتاج الى القول ، =

ومع هذا فان الشمولية التامة لدخل هولاند توضح صورة المشكلة الأساسية التي تواجه جميع هذه النظريات : فهي اما تفسر القليل جدا أو أنها تفسر الكثير جدا ! • فإذا ما كان محتوى اللاشعور هو الذى يحدد مادة الأدب كلها ، تكون بذلك لم نتقدم كثيرا فيما يتعلق بطبيعة الفكاهة (١٤) • وبالمثل فان كوستلر يعتبر ان الترابط الثنائي هو الذى يدفع بطابعه كافة عمليات الخلق ، وبذلك يجرد مفهومه الأساسى عن توليد الفكاهة من خاصيته المحددة له (١٥) • أما ما يسميه بيرجسون بالميكانيكى *Mécanique Vivante* فيمثل موضوعات مشابهة ، فمن حيث الجوهر ، فان الصفات المؤهلة أما أنها واسعة بما يكفى أو مرنة بما يكفى ، للاقترب من شمولية التطبيق الفكاهى على النصوص غير الفكاهية كذلك • ومع كل ، فلو قمنا بعملية التطبيق بدقة فان عددا كبيرا من أشكال الفكاهة سوف يتم استبعاده فالناقشات التى أجراها فرويد عن الفكاهة اللفظية مثلا لا تفسر لنا لماذا يكون شيئا مضحكا أن نرى رجلا يتزلق على قشرة موز • كذلك التفسيرات التى أوردها كوستلر وبيرجسون لماذا الأمر الفاحش تلازمه القسوة تماما • فمجرد ذكر الموضوع غالبا ما يثير القهقهة ولا يحتاج الأمر الى مهارة فنية لتحويلها الى ضحكات • ومدخل هولاند أكثر ملائمة هنا فيما عدا أنه قد يبدو من الضرورى إبداء اهتمام أقل بالعمليات الكامنة طالما أن الأشياء النمطية التى تشغل اللاشعور يتم الإفصاح عنها بدرجة معقولة •

ومن الواضح ان نفس التناقض المتعلق بالقدر القليل جدا أو الكثير جدا ، يمثل أكثر من مجرد مشكلة بالنسبة للمعالجات الأكثر اختزالا التى قام بها المهتمون بالأمور العربية الذين تناولوا هذا الموضوع • فالناقشة التى قام بها فراخز روزنتال فى دراسته عن « الفكاهة فى صدر الاسلام »

طبعاً ، بان الشكل والمضمون نادرا ما يمكن فصلهما تماما فى أحد الأعمال الأدبية وان كانا يظلمان من الجوانب التى يمكن التمييز بينها فى النص أنظر :
René Wellek and Austin Warren, «Theory of literatures» (New York, 1956)
ص ١٣٦ - ١٤١.

وإذا ما استعدنا الى تصورات فرويد عندئذ التمييز الأفضل يكون بين الشكل والمضمون الصريح والمضمون الكامن (أو الباطن) •
(١٤) أن Holland فى «Dynamics» يقوم بتصنيف الآثار الهزلية فى لوحتين على الصفحات ٢٦ - ٢٩٣ ولكنه لا يطور أو يوحد هذه الأسباب المنفصلة للآثار الهزلية •
Koestler, «Act of Greation»,
(١٥) ص ٢٧ - ٢٨.

(Humor in Early Islam) قصيرة بالدرجة التي تسمح بعرضها

كلها :

كانت المحاولات لتعريف الفكاهة كثيرة . والتعريف الذى قد يبدو أنه أكثر التعريفات معقولة بسبب قابليته العامة للتطبيق يربط الفكاهة بشعور الارتياح الذى يحس به المرء لحظة التخلص الوقتى من كثير من القيود التى تفرضها البيئة الطبيعية والاجتماعية على الانسان . فما يقوم به المهرج من تشويهات ومساخر مضحكة توغز للمشاهد بحرية معينة من الحركات التقليدية المحافظة التى يخضع لها الجسد البشرى عادة ، ومن ثم فهى تبهجه وتفرحه . كما أن الفكاهة التى تكمن فى التورية والقافية وكافة الأنواع الأخرى من الفكاهات اللفظية ترجع أصولها الى حقيقة أن التعبير للغوى الانسانى يتحرك فى محيط قنوات ضيقة تماما وعادة ما تكون منطقية . وأى انحراف عن هذه القنوات يكون الاحساس به حادا على أنه بمثابة انفراج وتحسر من القيود المحافظة وبالتالي ، يكون فكاهيا . والكثير جدا من المعاملات بين البشر « تصنف فى الحال على أنها هزل فكه » اذا كان هناك « أى نوع من اليعازر » بوجوده عن الواقع المعتاد وتقاليد المجتمع الانسانى . ومن هنا فان « كل فكاهة وكل شئء يتسبب فى الضحك يمكن تفسيره بسهولة فى اطار هذه الحدود (١٦) » .

فى هذه الفقرة ، واعتمادا على الجملة التى تم اختيارها ، نجد أن كلا من طرفى التناقض واضح وظاهر . أما تعبير د . س . مارجوليوت D.S. Margoliouth عن هذا الموضوع فيعتبر أكثر حرصا ، فيما لو أخذ على أنه أقل اطراء للفلاسفة وعلماء النفس الذين جاهدوا مع الفكاهة . ففي دراسته « المودعية والفكاهة عند المؤلفين العرب » (Wit and Humor in Arabic Authors) يقول « انه لمن المشكوك فيه ما اذا كان هناك شخص ما قد عمل على تحقيق التحسن على نظرية

(١٦) Rosenthal, «Humor» ص ١ ، يؤكد ما ذهب اليه . ان الامر الذى له قيمة بصفة خاصة بالنسبة لتناول الفكاهة غير العربية ، وهى هنا العربية ، هى محاولة روزنثال لى يوسع تعريفه الاولى ليشمل التقاطع الثقافى . فحيث تتنوع قيود البيئات الطبيعية والاجتماعية بشكل خاص ، الخاصة بالثقافات المختلفة ، كذلك تتنوع فكاهاتها . Rosenthal, «Humor» ص ١٢ - ٢ . ومن الواضح ان هذه النقطة تثار او تختفى مع المعنى نفسه .

أرسطو التي تقول بأن ما يثير الضحك هو شعور ما لا يرتبط بالألم» (١٧) ففى حين أنه من السهل من الناحية ، تخيل حالات غير مؤلمة ليست بمضحكة ، فمن الناحية الأخرى ، هناك أيضا كثير من الحالات التي تثير الألم ولكنها مضحكة .

اذن ، فمن الواضح أن الفكاهة هي استجابة معقدة لا يمكن اختزال مسبباتها بسهولة لتكون سمة واحدة أو مجموعة صغيرة من السمات . والمطلوب لكى يمكن تفادى الوقوع فى تناقض « كثير جدا أو قليل جدا » قد يكون نسقا ما من الأسباب أو المؤثرات المتفاعلة التي يفضل أن تكون من انماط مختلفة . وقد يكون من مزايا مثل هذا النسق ، دون محاولة إيجاد حل قاطع ، هو أنه يجب أن يتيح امكانية الذهاب الى أبعد من مجرد التفصيل لدخل معين يخضع لعملية الاختيار الكامل ، ويستخدم أساليب تكتيكية فكاهية تطبق عشوائيا دون صلة بالموضوع . ولهذا ، لابد أن يكون هدفنا هو خلق نموذج عمل يكمل الاتجاهات المعروفة فى توليد الفكاهة ويلائمنا بدرجة كافية تمكننا من كشف ومعرفة المسألة التي تتعلق بما هو الشيء الذى يجعل من إحدى الحكايات شيئا مضحكا .

ان المؤلف الوحيد الذى ، فى الوقت الذى كان يبين فيه ضعف الحجج السابقة التي كانت تأخذ بالسبب الواحد ، بذل جهدا جديا نحو وضع نموذج يتحقق فيه تفاعل الأسباب ذات الأنماط المختلفة ، هو الدر أولسون Elder Olson وطبقا لقول أولسون ، « أن عاطفة الضحك » تحدث إذا ما اجتمعت ثلاثة عوامل : (١) نوع من شيء معين ، (٢) اطار معين للفكر ، (٣) الأسس التي نشعر بناء عليها (١٨) . ولكن لسوء الحظ ، فان هذا النسق الثلاثي يضع أمامنا مشكلات معينة . أولا ، وكما يعترف أولسون نفسه فى مناقشته لجانب الهزل ، مثلا ، ان أفضل نظرة لطبيعة الشيء هي كونها علاقة بين الشيء (أو الشخص موضع الضحك)

« Wit and Humor » D.S. Margoliouth ص ٢٢ طالبا ان (١٧)

المؤلف لم يستشهد بقترات أو بمرجع ، فلا يمكننا التأكد من كلامه ، وان كانت هذه العبارة تبدو صوغا مصغرا من قول أرسطو : « أن أسباب الضحك هي الأخطاء والأحداث المشينة التي لا يصاحبها ألم وأصابة » Aristotle, «The poetics» trans and ed. L. J. Potts (Cambridge, 1968) ص ٢٢ . ومع كل ، ففى نفس المقالة يبدى مارجوليوت ملاحظته بان « غياب الألم » شيء غير قابل للتطبيق دائما ويستشهد من حين لآخر مدلا على التناقض . ص ٢٣ وما يليها .

Olson, «Theory»

(١٨) ص ٤ — ١٢: قاون مع ذلك ص ٦١ .

والشخص الذى يضحك • ونصوغ هذا بطريقة أخرى ، بأن نقول ان شيئا معيناً هو شيء مثير للطرب ، معناه أننا نتحدث فى نفس الوقت عن طبيعة شيء ما وموقفنا تجاهه (وهذا يشكل كلا من اطارنا فى التفكير وفى الأسس التى نشعر بناء عليها) • أما المشكلة الاساسية الأخرى فتتعلق بالتبويب الأول لأولسون • فعنده أن مبعث الضحك هو الشخص الذى نضحك « عليه » ولكنه يقر أيضاً بأن الانسان يمكن أن يضحك أيضاً (على « لحة ظريفة » (١٩) وهذا ، فى التحليل النهائى ، يعتبر نصاً • ومن هنا ، نجد أن أولسون يخلط الأمر معتبراً أن ما هو مبعث للفكاهة هو شيء فى النص (خاصة بمعنى الشخصية) ومع النص ذاته • وبهذا الشكل ليست الأسباب الميكانيكية هى التى تظل غير سليمة التكامل فى مخطئه ولكن المسألة كلها المتعلقة بالشكل الأدبى ، أو ما يسميه تودروف المظهر البلاغى المحض للنص (٢٠) ك باعث على الضحك ، هى أيضاً تصبح مسألة جانبية • وبذلك نجد أنفسنا مرة أخرى وقد اختزلنا الأمر ليكون مجرد مجموعة من المؤثرات التى تؤتى فعلها على شخص ما وتجعله يضحك •

وربما يبدو أن حل المشكلة يكمن فى ادراك أن الفكاهة تنجم عن المؤثرات (وهذا ليعنى الترابط الثنائى للعناصر) الخاصة بنمطين أساسيين مختلفين • وحيث أن هذين النمطين ، لا يتناقضان ، رغم اختلافهما ، فإن تفاعلها يتمثل بصورة جيدة تماماً بمحورين رأسى وأفقى ينجم الضحك عندما يلتقيان •

ان أفضل وصف للمؤثرات على المحاور الأفقى بإنهـا ميكانيكية ، وذلك لما يبدو من دلالتها على ميكانيكيات تكوين النكتة • وهذا المفهوم على الجانب الميكانيكى ، الذى لا يجب خلطه بميكانيكية mécanique بيرجسون ، شبيه باستخدام فرويد للفظ « تكنيك » (٢١) والعنصر الرئيسى من بين هذا النوع من الدوافع (ونحن نستطيع بسهولة أن نسميها عناصر تكنيكية) هو الترابط الثنائى

Olson, «Theory»

(١٩) ص ١٨ - ٢١ قارن مع ذلك ص ٦١

Tzvetan Todorov, «Grammaire du Décaméron» (The Hague, (٢٠)

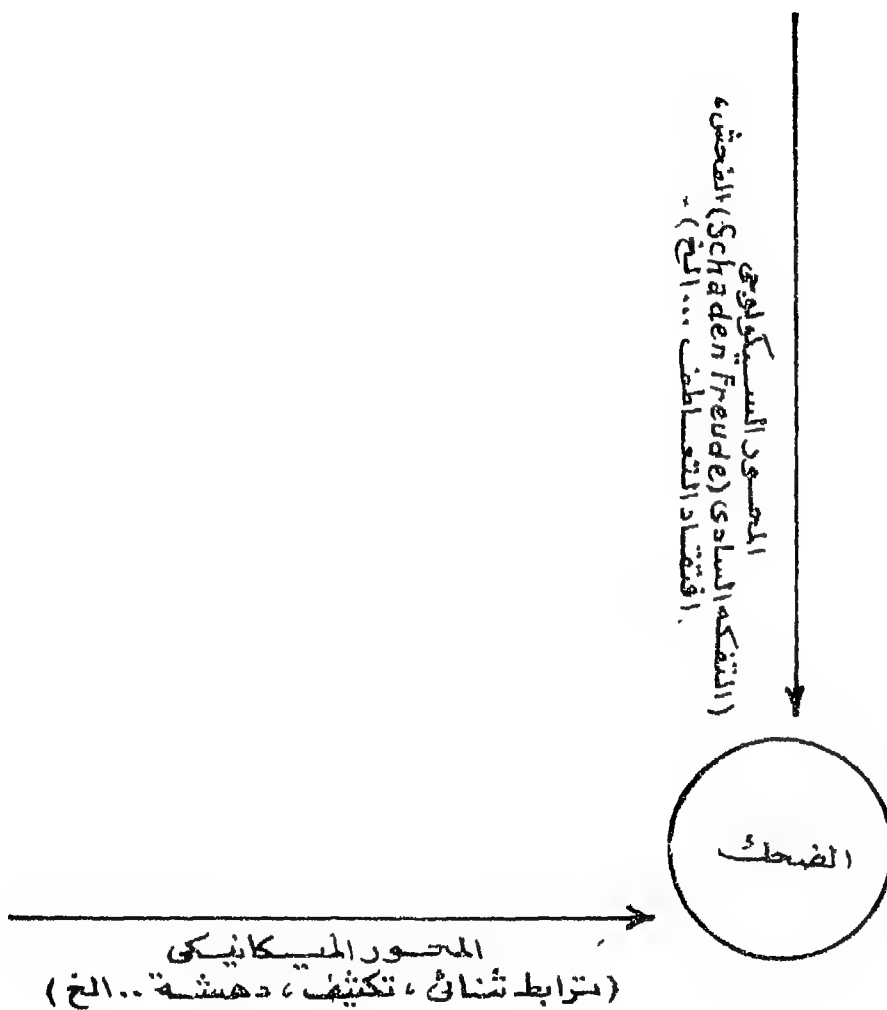
ص ١٨. 1969).

Robert Scholes, «Structuralism in Literature» (New Haven, 1975)

ص ١١٢

Freud, «Jokes»

(٢١) كما فى ص ١٦ وما يليها



الذى قال به كوستلر • وبالطبع ، فنحن فى امكاننا ان نضيف الى جانب هذا الأساليب الخاصة بالابدال ، والتكتيف ، والغموض وتفسيره ، بالاضافة للأساليب التكنيكية المعروفة جيدا عن الدهشة والمبالغة • غير هذا ، يجب ان نذكر هنا أيضا عملية التعاكس لبيرجسون ، وهى العملية التى ينعكس فيها تفاعل الأدوار فى موقف معين أو بشكل أعم ، هى العملية التى يحدث فيها عكس ما قد يتوقعه المرء عادة فى ذلك الموقف (٢٢)

ولكن ، وكما تبين مما سبق ، أن هذه الأساليب ليست كافية فى حد ذاتها عادة فى تقرير ماينجم من فكاهة وفى هذا الخصوص بالذات ، يجب أن نستشهد بالمؤثرات التى يمثلها المحور الرأسى • وأفضل تعبير يمكن أن يطلق على هذه الدوافع هو أنها سيكلوجية أو أنها تدفع لاتخاذ موقف بمعنى أنها تتعامل مع المواقف والحالات السيكلوجية التى تعمل من خلالها الوسائل الميكانيكية الممثلة فى المحور الأفقى • وبهذا ، فنحن ندخل فى المشكلة المنهجية الدقيقة الخاصة بالاستجابات السيكلوجية تجاه نص معين : فمثلا هل يجب علينا أن نقول ان الصفات السيكلوجية تحل هنا فى النص ، أم يأتى بها القارئ ؟ ان الموقف المتخذ هنا يتمثل فى كونه موقف تفاعل مستمر بين القارئ والنص - أو على حد تعبير ريفاتير (Riffaterre) حوارا جدليا بين النص والقارئ » (٢٣) • ان الضحك بطبيعة الحال هو استجابة سيكلوجية من جانب القارئ ، ولكن عندما يستجيب القارئ بالضحك ، مثلا ، على « قفشة » فان بواعث هذه الاستجابة تكون معقدة • ومع أن أحد مستويات هذه الاستجابة يرجع بالتأكيد الى « القفشة » فان القارئ يستحضر مواقفه ودوائيه الخاصة تجاه « القفشة » ملونا استجابته وفقا لها ، ألا ان حالة القارئ السيكلوجية تكون قد تأثرت طبعاً بالجوانب المسبقة للنص التى يكون بدوره قد استرجع تجاهها مواقف سابقة فى عملية مستمرة من التفاعل •

ولقد وصف بيرجسون أحد العوامل من هذا النمط عندما لاحظ أن الفكاهة كانت تتطلب بعدا سيكلوجيا معنا ، بعدا يتمثل فى عدم وجود تعاطف معين مع الموضوع (٢٤) • فلا يحتاج الأمر الى القول ، على

Bergson, «Le Rire»

(٢٢) ص ٧١ - ٧٣

Michael Riffaterre, «Semiotics of Poetry» (Bloomington, (٢٣)

1978) ص ١

(٢٤) ص ٣ - ٤ Bergson, «Le Rire»

سبيل المثال ، بأن التعاطف الشديد مع الشخصية يجعل من الصعب بالنسبة لنا أن نضحك على مصائبها . وبالمثل ، بينما قد يساعدنا استغراق سيكولوجي معين مع شيء ما في توليد التوتر الذي ينفرج بعد ذلك من خلال إحدى النكات ، فإن الاستغراق الشديد والتوتر الشديد قد يقفان عقبة أمام الاستجابة الفكاهية . وبهذا المفهوم ، يمكننا أن نتحدث عن المناخ السيكولوجي اللازم للوسائل الميكانيكية لأحداث الفكاهة ، على أن لا يغيب عن ذهننا أن هذا المناخ يمثل تفاعلا ديناميكيا بين القارئ والنص . لهذا فإن جانبية أشياء معينة ، مثل البذاءة الجنسية وكذلك التفكه السادي (Schadenfreude) ، يجب أن ينظر إليها في ضوء هذا .

ولهذا والى حد كبير ، فإن العوامل السيكلوجية هذه ، هي ذاتها التي تعلق سبب التفاوتات الفردية في تقدير موقف أو نص ما يتسم بميكانيكيات الفكاهة . ويتمثل هذا بشكل شائع في تلك العبارة الجريئة : « هذا ليس شيئا مضحكا » . أما الشيء الأهم في سبيل تفهمنا لثقافة أخرى ، وهي الاسلام في العصر الوسيط ، في حالتنا هذه ، هو الحقيقة بأنه بينما الدوافع الميكانيكية قد تكون لها صفة العمومية ، فإن الدوافع التي يمثلها المحور الرأسي تخضع لقدر كبير من التفاوت الثقافي . إذ من الواضح أن أشياء معينة قد تصلح للتفكه بها في ثقافة أو حضارة معينة ولا تكون كذلك في ثقافة أو حضارة أخرى . كذلك فإن مستويات السماحة وأشكال البذاءة أو السادية تختلف هي أيضا من ثقافة لأخرى . وفي الواقع ، أنه يبدو أن الدوافع المثلثة في المحور الرأسي هي التي يجب أن تشكّل البؤرة الرئيسية لأية محاولة لتعريف حاسة الفكاهة ، وطنية كانت أم ثقافية . وحتى في هذه الحالة - على أية حال - يجب أن نتذكر أن فصل الدوافع المولدة للفكاهة إلى دوافع ميكانيكية وسيكلوجية يعتبر عملية فصل تحليلي . أما في واقع الحال ، فالاثنتان لا يمكن فصلهما تماما . والمثال على ذلك ، أنه من الممكن تماما أن يكون التقبل ، أو الاهتمام بالنكات اللفظية أمرا يختلف من ثقافة لأخرى .

ونحن عندما نقوم بتقييم التفاعل الذي يحدث لهذين النمطين من الدوافع في إحدى النكات فلابد من تقديم مفهوم آخر . وهو ما أحب أن أطلق عليه مفهوم « الجمع الحرج » . وعندما قارن كوستلر الضحك بالانفجار ، فإنه من الواضح أنه لابد من تجمع قدر معين من التوتر الذي يؤدي إلى تحقيق الفكاهة حتى يثمر عن هذا الانفجار . وعندما لا يحدث هذا ، فغالبا ما يكون لدينا الاحساس بشيء مسيل بشكل هادئ أو مثير

للابتسام دون الوصول الى درجة الضحك . كذلك ، يكون من الواضح انه كلما ازداد عدد العناصر المختلفة ، كان من الأسهل دفع القارئ او المستمع الى حافة الضحك . وهذه الاضافة للعناصر تحدث فى اطار كل محور وبين المحورين فى وقت واحد . فكلما ازدادت المؤثرات الميكانيكية ، وازداد عدد الترابطات الثنائية وتعقدها ، وازداد قدر الاقتصاد والتكثيف فى تقديمهما ، وازداد قدر الدهشة الذى يتحول بها منظورا ما أو يفسر بها غموضا ما ، كانت الفكاهة افضل وبالمثل ، فان هذه الآثار تزداد وترتفع بالأساليب الميكانيكية اللازمة لزيادة التوتر باستخراجه فى الوقت المناسب، أى من خلال الاثارة السردية ، وهنا فان الراوى للقصة تكون له كل الأهمية . كذلك أيضا كلما كثرت الموضوعات المثيرة للطرب التى يتم معالجتها بمزيج معين من الأساليب الميكانيكية ، زاد حجم الفكاهة (٢٥) . لذلك فعلى الرغم من ضرورة تواجد قدر معين من الامتزاج لنمطين من المؤثرات معا ، الا أنه مع ازدياد العناصر المأخوذة من أحد المحورين ، تقل العناصر المطلوبة من المحور الآخر . فمن ناحية ، من الممكن للمعالجة الذكية المتطورة بالقدر الكافى ان تثمر عن الفكاهة من أكثر الموضوعات قتامة . ومن الناحية الأخرى ، لن تكون هناك حاجة الى قدر كبير من المهارة ، أو يكون استعمالها من حين لآخر ، لكى يتم اصطياد الفكاهة من الموضوعات التى تكتسى جيدا بطابع الفكاهة .

تحليل الحكايتين

ووفقا لما يوحى به عنوان هذه المقالة ، فان مسألة الفكاهة فى هذه الحكايات ، رغم أن بحثها لن يكون من خلال منهج بنيوى ثابت ، الا ان عنصر الاستشهاد سيكون طبقا للمنظور البنيوى . وفى السنوات الأخيرة ، وصل التنوع فى استخدام المصطلحات مثل « بنيوى »

(٢٥) ان هذا المبدأ الخاص بعملية الاضافة ينبغى بالطبع ان يكون ذا اضافة مؤثرة لعناصر توليد الفكاهة ، حيث انه من المصور ، مثلا ، انه عند اضافة اساليب ميكانيكية معينة فسوف يؤدى ذلك الى ابطال بعضها البعض ، أو أن عملية المزج الضميمة لوسائل أخرى معينة قد تعمل على انهالك القارئ أو تجريد الفكاهة من تأثيرها . ومن ثم فان الاضافة المؤثرة لعدد اكبر من العناصر يدعو الى درجة اكبر من المهارة الفنية الادبية ، قال «Freud, «Jokes» ص ١٣٥» .

و « بتيوية » و « بناء » حدا جعلها تزامم كلمة « الأدب » (*) بتقرعاته المتعددة . أما المنظور البنيوي المستخدم هنا فهو منظور منهجية ومجموعة من النماذج المتولدة عن هذه المنهجية ثم استنباطها لتحليل أعمال « البخلاء » للجاحظ والخطيب البغدادي . وعلى الرغم من أنه قد لا يكون من الملائم هنا اعطاء وصف كامل لهذا التحليل ، إلا أنه قد يكون من الضروري ابداء عدد من الملاحظات القليلة لموضع التحليل في سياقها الصحيح . فهذا التحليل أولا وقبل كل شيء يتعلق بالمنظومات القصيرة ، أى تلك التى تنهى فى غالبيتها ببناء الوحدات الأدبية القصيرة ، وهى حكايات البخلاء . ولقد تم تعريف الحكاية الخاصة بالبخلاء على أنها وحدة سردية مستقلة بذاتها تتضمن فعلا أو حادثا يبين أن شخصا ما أو أشخاصا ، أو جماعة أو طبقة من الناس يمتلكون صفات « البخيل » . ولقد أدى هذا التعريف الى أن يصبح من الممكن ليس فحسب تمييز المادة التى تحوى حكاية عن تلك التى تخلو منها ، بل الى أن يصبح من الممكن أيضا توليد كيائين من حكايات البخلاء أحدهما للجاحظ يحوى مايقرب من مائتين وخمسين حكاية ، والثانى للخطيب البغدادي يضم ما يقرب من مائتين وخمس عشرة . ولقد أدى وجود هذين الكيائين ، بدورهما ، الى اعتبار البناء بمثابة تحديد لنموذج والى تقسيم الكيائين الى فئات مورفولوجية على أساس الأفعال المولدة للوظيفة داخل الحكايات . و! كان مفهوم الوظيفة مأخوذا أصلا عن السرد الروائي لفلاديمير بروب (Vladimir Propp) فقد أعيدت صياغته وتعريفه استلهادا بالمناقشات والحجج التى جاء بها كل من كلودبريمو (Claude Brémont) والجيرداس جريماس (Algirdas Greimas) باعتبار أنه هو مغزى الفعل فى سياق السردى والتعامل الداخلى الذى يحدد تواجده الفعل / الدور الخاص بفعل البخل / البخيل (٢٦) .

(*) إشارة الى الأعمال الاستشراقية العديدة التى تتناول معنى كلمة « أدب » فى العصور الوسطى .

(٢٦) للاطلاع على مناقشات أكثر استفاضة من هذا الأسلوب المنهجي وتطبيقاته على النصين أنظر الدراسة التى قمت بها تحت عنوان «The Micropoetics of the Bukhala»

ص ٢٠٩ - ٣١٧ (الفصل الثانى من هذا الكتاب) «Journal anecdote» Asiatique» CCLXVII (1979).

ورسالتى للدكتوراه «The Bukhala' Work in Medieval Arabic Literature» (U.C.L.A., 1977)

والمادة الحالية سوف يتضمنها كتاب رهن الإعداد (Malti-Douglas, «Structures of Avarice»)

A.J. Greimas «Sémantique structurale» (Paris, 1966).

انظر أيضا ص ١٩٢ وما يليها .

ولوضع هذه التقديرات موضع التطبيق ، فقد تم اختيار حكايتين ، واحدة من كل مجموعة ، وفي الحكاية فى المجموعة الأولى ، التى كتبها الجاحظ ، الراوى نفسه هو بطل الحكاية ، فيروى قائلا :

صحبنى محفوظ النقاش من مسجد الجامع ليلا . فلما صرت قرب منزله ، وكان منزله أقرب الى مسجد الجامع من منزلى ، سألنى أن أبيت عنده ، وقال : « أين تذهب فى هذا المطر والبرد ، ومنزلى منزلك ، وأنت فى ظلمة وليس معك نار ، وعندى ليل(٢٧) لم ير الناس مثله ، وتمر ناهيك به جودة ، لاتصلح الا له » فملت معه . فلبطاً ساعة ثم جاعنى بجام ليلاً وطبق تمر ، فلما مدت فقال : يا أبا عثمان انه ليلاً وغلظة ، وهو الليل وركوده ، ثم ليلة مطر ورطوبة وأنت رجل قد طعنت فى السن ، ولم تزل تشكو من الفالج طرفاً ومازال القليل يسرع اليك ، وأنت فى الأصل لست بصاحب عشاء . فان أكلت اللبأ ولم تبالغ ، كنت لا أكلا ولا تاركا ، وحرشت طباعك ، ثم قطعت الاكل اشهى ماكان اليك . وان بالغت بتنا فى ليلة سوء ، من الاهتمام بأمرك . ولم نعد لك نبیذا ولا عسلا . وانما قلت هذا الكلام . لئلا تقول غدا : كان وكان . والله قد وقعت بين نابى أسد . لأنى لو لم أجنك به ، وقد ذكرته لك ، قلت : بخل به وبداله فيه ، وان جئت به ، ولم أحذر منه ولم أذكرك كل ما عليك فيه ، قلت : كم يشفق على ولم ينصح . فقد برئت اليك من الأمرين جميعا . فان شئت فأكله وموتة ، وان شئت فنبعض الاحتمال ، ونوم على سلامة .

فما ضحكت قط كضحكى تلك الليلة . ولقد أكلته جميعا فما هضمه الا الضحك والنشاط والسرون ، فيما أظن . ولو كان معى من يفهم طيب ما تكلم به لأنى على الضحك أو لقضى على . ولكن ضحك من كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الأصحاب(٢٨) .

الواضح من هذه الحكاية أنها معقدة ، بل وربما تكون أكثر الحكايات تعقيدا فى العمل كله . وهذا التعقيد الأدبى قد انبنى ، على الأقل جزئيا ، على نوع من التعقيد البنائى . فالحكاية تقدم لنا فى جوهرها تكويناً مغلطا فريدا فى تكوينه . هذه التركيبية المخلطة تقع فى وضع وسط بين فئتين مورفولوجيتين . الأولى منهما هى فئة « الضيافة » أما الثانية فهى فئة « البخيل = الضحية » .

(٢٧) هو ذلك النوع من اللبى الذى ينز قبل الوضع وبعده مباشرة .

(٢٨) الجاحظ « البخلاء » ص ١٢٣ - ١٢٤ .

ولو نظرنا الى فئة « الضيافة » لوجدنا أنها تستعرض لنا مورفولوجية ذات وظيفتين ، هما : (١) مطلب الضيافة سواء كان هذا المطلب صريحا أم ضمنيا و (٢) تجنب هذا المطلب من جانب المضيف ، ولكن دون ان يرفض . وفي واقع الأمر ، فان هذا معناه عادة أن « البخيل » لابد أن يلجأ الى الحيلة لكي يحقق الوظيفة الثانية . والحيل التي يلجأ اليها البخيل يمكن أن تتنوع بدءا من نثر الذباب على الطعام الى عدم تشجيع الضيف على تناول الطعام ، ودون اقرار بوضع هذا الضيف ، أو كأنه تماما يجذب الرسادة من تحت رأسه (٢٩) .

أما المورفولوجية لفئة « البخيل = الضحية » فهي بالمثل تستعرض لنا وظيفتين : (١) ان فعلا ما قد تم تجاه البخيل ، وهو عموما يكون شيئا قد أخذ منه أو فرض عليه ، و (٢) رد فعله تجاه هذا الفعل هو عدم الرضاء ، رغم ان هذا قد يتبين من الأفعال أو الاحتجاجات التي يبديها البخيل أو يحكيها الراوى . ففي إحدى هذه الحكايات أن أحد البخلاء قد انتابته حالة من البؤس نتيجة للحضور غير المتوقع لأحد ضيوفه ، ذلك الضيف الذي قام بالتهام سمكة كان البخيل قد أعدها لنفسه (٣٠) .

والآن بعد أن تعرفنا على هاتين المورفولوجيتين فاننا قد صرنا فى وضع افضل لتقييم الصفات الوظيفية المخلفة لحكايتنا مع محفوظ النقاش . نحن عندما ننظر الى الوظيفة الأولى لحكاية « الضيافة » : نجد أنها ظاهرة بشكل واضح : فالمضيف لم يكتف فقط بتلبية المطلب الذى أبداه الضيف ، بل قام هو نفسه بتنفيذه ، وهو مايعتبر ظاهرة شائعة فى حكايات « الضيافة » ، لكن الوظيفة الثانية هى الوظيفة التى يشك فى وجودها . فمحفوظ قد لجأ فى الواقع الى استخدام الحيلة فى محاولة منه لكى يمنع الجاحظ من تناول الطعام وسياق المناقشات كلها يبين كيف كان حريصا على تجنب أى شىء يمكن أن يفسر على أنه رفض قاطع . ومع هذا فان الحيل التى تستخدم عادة فى حكايات « الضيافة » غالبا ماتتجح . أما فشل المضيف فى حكايتنا هذه فى حيلته فربما يجعلنا نظن أن حكاية « البخيل = الضحية » كانت تسير فى طريقها ، فيما عدا ان الوظيفة الثانية ، وهى المعاناة التى أحس بها البخيل وتبين أنه كان

(٢٩) الجاحظ « البخل » ص ٢٢ ، ١٢٦ ، ١٣٠ .

(٣٠) الجاحظ « البخل » ص ١٠٠ - ١٠١ .

ضحية قوية ، ليست موجودة • وما عرفناه عن ردود فعل الجاحظ كان كثيرا ، أما عن تلك التى تتعلق بالضيف فلم نعرف شيئا عنها •

وهناك فئات مورفولوجية معينة تتصل ، الى حد ما على الأقل ، بنوازع معينة لتوليد الفكاهة ، تنبع مباشرة أو بشكل غير مباشر من طبيعة السرد • فبالنسبة لفئة « الضيافة » ، مثلا ، ترتبط الفكاهة بشكل شائع بالحيلة • ونحن هنا نعجب لحذق وبراعة البخيل ، من حيث فهمنا لهذه البراعة • فالحيلة تشكل بؤرة للمشعور بالمتعة وسبيلا لحل معضلة • أكثر من هذا أننا نجد فى الكثير من حكايات « الضيافة » مزيجا من الاثارة ، إثناء انتظارنا لنرى كيف سينجح المضيف فى الهروب من ورطته ، والدمشة ، عندما تستخدم الحيلة • وكلا الشكليين من الفكاهة يتوافر فى الحكاية مع محفوظ النقاش •

والتكنيك الفكاهى المناسب من حيث المورفولوجية ويتصل مباشرة بحكاية « البخيل = الضحية » هو التفكه السادى (Schadenfreude) وهذا التكنيك عادة يرتبط بالوظيفة الثانية ، تلك التى نتعرف فيها على رد فعل البخيل ، وهى بهذا المفهوم ليست موجودة فى الحكاية • ومع ذلك ، فكما سنرى لاحقا ، هناك نمط آخر من التفكه السادى (Schadenfreude) . قد ظهر فى هذه الحكاية •

ان الطبيعة المخلطة ذاتها لهذه الحكاية ومنحاهها فى التردد بين مورفولوجية « الضيافة » ومورفولوجية « البخيل = الضحية » تتولد أو تتزايد عنها أيضا نوازع معينة تتصل بالفكاهة • فنجد أن عامل الاثارة الذى أشرنا اليه من قبل فيما يتصل بمورفولوجية « الضيافة » ترتفع حدته ويتسع نطاقه • ولما كانت هذه الحكاية تعرض لشكل بسيط من أشكال « الضيافة » فكان لابد أن تنتهى باستخدام هذه الحيلة ، ولكننا فى هذه الحكاية ، نجد نمطا آخر من أنماط الاثارة فى الوقت الذى ننتظر فيه لنرى ما اذا كانت هذه الحيلة ستنتج أم لا (٣١) • وهذا

(٣١) ان هذا التردد بين انماط الحكاية يمكن ، وفقا للحد الذى أصبح القارىء فيه متعودا على الأشكال ، مقارنته بمفهوم أولسون عن « تردد الشكل » باعتباره أسلوبا لتوليد الفكاهة • ومع ذلك فان « الشكل » هنا بدلا من كونه عنصرا يشبه الكوميديا أو التراجيديا ، فهو نموذج سردى (أو مورفولوجية للحكاية) انظر Olson, «Theory» ص ١٢٢ - ١٢٣ ، ١٠

المتناوب في عامل الاثارة يرجع الى تردد مورفولوجي آخر . وهو التردد في الأدوار ، ففي حكاية « الضيافة » نجد أن البخيل دائماً هو عنصر فاعل أى أنه شخص يرتكب الفعل . أما في حكاية « البخيل » الضحية « فنجد كما يشير العنوان أن البخيل قد يبدأ سرد الحكاية باعتباره عنصراً فاعلاً، ولكنه ينتهي كمريض (Patient) وهو في هذه الحالة يأخذ صفة الضحية . وفي قصة محفوظ النقاش ، نجد أن التأرجح في الأدوار يضيف الى عمق الاثارة رغم أن التحول في الأدوار في هذه الحالة لم يكتمل . وفي الحكاية المأخوذة من الخطيب البغدادي والتي سنستعرضها فيما بعد سوف نرى ماينجم عن عملية التحول الكامل في الدور .

ومع كل هذا ، فإن هذه الاعتبارات لا تتناول سوى البناء الخاص بالحكاية . وإن كان الكساء الخاص بالهيكل هو الشيء الذي يظهر فيه الجاحظ عبقريته بصفة خاصة ، ومن ثم فإن التفاعل الثابت بين جوانب النص المتعلقة بتطور المعاني والتركيب اللغوي والبلاغي (٣٢) هو الشيء الذي يجب أن ننظر فيه من أجل عملية توليد الفكاهة .

إن الحكاية يمكن تقسيمها الى ثلاثة أطوار من الناحية السردية في الطور الأول ، والذي يمكن أن نسميه بطور الاعداد ، يقوم محفوظ النقاش بدعوة الجاحظ الى منزله ويفعل ذلك بمصاحبة خطبة رنانة يركز فيها على مخاطر الليل وفضائل اللبأ . ونؤخذ بذلك الاسهاب والتطويل في خطبته التي تثير التسلية الى حد ما بسبب التناقض في الترابط الثنائي بين مستوى الحديث وتفاهة الموضوع . وبالإضافة لهذا فإن عملية المديح في الطعام تنشئ حالة من الأمل والترقب . ومع ذلك ، فبمجرد أن وحس الرجلان الى منزل محفوظ ، يبدأ الجاحظ ملاحظته قائلاً : « فبأبطاً ساعة وبمزج هذا ، مع حالة الترقب ، تبدأ عملية الاثارة . ومع أنه قد تم احضار اللبأ ، إلا أن حالة الاثارة لم تنفرج ، بل على العكس ! فالجاحظ يخبرنا بأنه عندما مد ذراعه ناحية الطعام كانت هي اللحظة التي بدأ فيها محفوظ حديثه الثاني . إذن فإن هذه الحركة الجسدية هي التي تشكل مرتكز الحديث الذي سيجيء بعد ذلك . ومن هنا يظل القارئ ، مثله مثل ذراع الجاحظ ، معلقاً في الهواء فالذراع الممدودة ترمز الى ما نشعر به من ترقب وقلق .

(٣٢) لمعرفة التمييز بين هذه الجوانب في النص انظر ص ١٨

Todorov, «Grammaire», Scholes, «Structuralism», ص ١١٢.

يبدأً الطور الثانى فى عملية السرد - وهو يتعلق بالحديث الذى القى به محفوظ - عند نقطة الاتصال هذه . وهذا الحديث ، بطبيعة الحال ، يمثل الحيلة التى لجأ إليها محفوظ . وهو أمر طريف ، لأن هذه الحيلة فى المقام الأول ، مثلها مثل جميع الحيل ، تجعلنا نستغرق لحظة ندرك بعدها ان الحديث ، فى الواقع ، ماهو الا حديث واحد ، وأن محفوظا يتوقع ان يكون فيه الحل لمشكلته . ولكن بشكل ما تنفجر حالة التوتر بعد أن أصبحنا الآن نعرف ماهى الخدعة التى سيلجأ إليها المضيف .

ومرة أخرى ، فأننا نجد أن هناك ترابطا ثنائيا بين نغمة الحديث وموضوعه ، وان كان بقدر أكبر وأكثر اثارة للمتعة بسبب كثرة الطنطنة والأبهة فى الحديث من ناحية ، ودناءة غرضه ، من ناحية أخرى . وهذا النمط الخاص من الترابط الثنائى بين أسلوب الحديث وموضوع البخل فقد استغله المؤلف فى مواضع أخرى من كتابه « كتاب البخل » ، وهو يفعل ذلك فى كل من حكايات الوعظ ، التى يكشف فيها البخل عن شخصيته بالدفاع عن البخل ، وفى الروايات الأخرى عن البخل التى وان كانت أكثر طولا الا أنها شبيهة من الناحية الوظيفية ، حيث يدافع مختلف الأفراد عن بخلهم (٣٣) .

بالاضافة لهذا ، فان الحديث نفسه زاخ ربكل ما يحدث على المرح . فالاشارات المتواصلة لما اذا كان الجاحظ سياكل أم لا تذكرنا بعبارة شكسبير الشهيرة ومع تغيير الالفاظ ، ان تأكل أولا تأكل ، هذه المسألة . وتعتبر عبارة محفوظ ، « قلت : بخل به » ، عبارة مسلية بشكل خاص حيث انها تعكس موضوع الحكاية كلها ومايفكر فيه محفوظ . فهو بالتأكيد يشعر بالقلق خوفا من اعتباره بخيلا ، ويقصد . والحكاية بأكملها تعكس درجة عالية من القلق يستمتع بها القارئ باعتباره متفكها ساديا (Schadenfreude) ويقرر محفوظ بأنه واقع فى ورطة . وهذه العبارة لها دلالتها تماما : فهو فى الحقيقة ، واقع فى ورطة ولكنها ليست الورطة التى يدعيها . فهو يتظاهر بأنه ممزق بين امكان اعتباره بخيلا وأنه غير مبال بصحة صديقه

(٣٣) الجاحظ « البخل » ص ٦ - ١٦ ، ١٦٦ - ١٩٤ أنظر أيضا دراستى :
«Bukhala' Work» ص ٨٦ و ١٨٧ - ١٨٨ .

(الفصل الثالث والفصل الرابع)

(Malti-Douglas, «Structures of Avarice»

ولكنه ، فى واقع الأمر ، موزع بين خوفه من الظن بأنه بخيل وخوفه من فقد لباه • وهذا بطبيعة الحال يعتبر من المظاهر السيكولوجية التى تعبر عن موضع مثالى لمشكلة الضيافة • وبالإضافة الى هذا، هناك تفسيرات أخرى لحالة القلق التى يشعر بها • ففى بداية الحكاية ، ظل محفوظ يتباهى بنوعية طعامه ، وهى علاقة تدل على تعلقه به وتعتبر عبارته التى يقول فيها أنه قد « برىء من الأمرين جميعا » مثالا رائعا على تفكيره الرغبي وتعبيرا عن احساسه الذاتى بالذنب •

ولكن ماهو موقفنا تجاه حالة القلق هذه ؟ فى الواقع نحن لانشعر بالتعاطف الشديد حيث ان محفوظا هو الذى وضع نفسه فى هذا الموقف بتباهيه وتفاخره بلبئه •

ولقد ادعى تحول هذا القلق بفعل غير مباشر الى حدوث فعل آخر ، والى حالة من التوتر الفكاهى ذى ترابط ثنائى بين ما بدا أنه يشغل بال محفوظ وما نسبته لطبع أن نستشعر أنه يمثل حقيقة تفكيره • ولما كان تشكيل مجموعتى الأفكار يمثل ترابطا شديدا بينهما فنحن نضطر بصفة مستمرة للتأرجح بين واحدة وأخرى • كما يمكن القول ان مجموعتى الفكر تتمثلان بالفعل فى حديث واحد : وهو مايشكل اقتصادا وانضغاطا شديدين • ويبلغ حديث محفوظ الذروة فى الاختبارات البالغة الدرامية التى تتسم بالاقتران المضحك بين تناول الطعام والموت • ولكن للمرة الثانية ، فان مستوى الحديث يعتبر غير ملائم من الناحية الفكاهية ، كذلك ، فان عنصر الدرامية البالغة يزيد من حدة القلق • ومع ذلك ، فان الترابط الثنائى البسيطة بين تناول الطعام والموت هو أيضا شئ مضحك ، وكذلك التوازن البلاغى السخيف • فمن هو ذلك الذى سوف يختار حقا الطعام ثم الموت على الامتناع والعيش ، واذا كان هذا هو الخيار فعلا ؟

وأخيرا فان هذا الحديث ماهو الا مرآة للحديث الذى دار فى الطور الأول من الحكاية • فكل منهما يعرض لنا بشكل فعال احدى الوظائف • فالحديث الأول يخلق الالتزام والثانى يعطينا الحيلة • وان كانت صيغتا الحوار تعكسان كل منهما الآخر ، ولو ان ذلك بطريقة أخرى • فالأولى تتغنى بالتقريب فى اللب • أما الثانية فتتوعد بالخطر وهذا البناء الذى يحوى المحاسن والمساوىء، وتناقش فيه احدى القضايا بما لها وبما عليها،

يعتبر أداة مفضلة لدى الجاحظ الذي استخدمها عندما زواج بين الفصول
التي تمتدح وتذم البخل (٣٤) .

وأخيرا وليس آخرا ، عملية الاسهاب فى الحديث ، فهى بينما تطيل
فى زمن الحكاية بقدر معين ، الا أن ماتخفيفه من الصياغة البلاغية يأخذ
وقتا أطول نسبيا . وهذا التطويل البلاغى يمد فى حالة القلق والاثارة
التي يشعر بها القارئ . ومع تسليطنا بأن الجاحظ وغيره من مؤلفي
العصر الوسيط قد اهتموا بالاسهاب والتطويل (٣٥) الا أنه يجب ملاحظة
ان استخدام اللغو والثرثرة فى هذه الحكاية كان محكوما . فنحن مثلا لم
نحصل الا على قدر يسير جدا من المعلومات السردية ، هذا بالاضافة
الى أن كتاب الجاحظ يتضمن العديد من الحكايات القصيرة والمختزلة .

ويمثل الطور الثالث من الحكاية سلسلة من « القفزات » هذا الطور
يبدأ عندما يقر الجاحظ بأنه لم يضحك قط كضحكه تلك الليلة . هذه
العبارة تفرج عن مشاعر التوتر التي تراكبت اثناء الحكاية ، ومن ثم
فهى تثير الضحك ، وتخلق توترات جديدة ، أو تقوم بتحويل التوترات
الموجودة فعلا . وترجع قدرة هذه العبارة الواحدة فى تحقيق هذا الى
عنصر الاقتصاد والايجاز فيها والى التناقض الدرامى الذى سبقها . وهذه
فى المعلومة الاولى التى نحصل عليها فيما يتعلق بنتيجة الحيلة التى
استخدمها محفوظ ورد فعل الجاحظ عليها . ولكننا فى الحقيقة لم نحصل
على اجابة واضحة على أى من المسالتين ويتحتم علينا أن نستدل عليها
بأنفسنا . لذلك ، فأننا يمكن أن نقول ان هذه العبارة من الناحية الدرامية
تفرج عن حالة التوتر بوسيلتين . أولا : باطلاعنا على شىء ما عن نتيجة
ما يحدث فى الوقت الذى جعلنا نسعى فيه لمعرفة هذه النتيجة ، وثانيا ،
أن معرفتنا بأن الجاحظ يضحك يستحثنا بطريقتين أخريين : أنه يقلل من

(٣٤) الجاحظ « البخلاء » ص ١٥٤ - ١٦٤ . هذه الاداة قد استخدمها الجاحظ
ايضا فى حكايات أخرى . انظر ، على سبيل المثال ، الجاحظ « البخلاء »
ص ١٣٩ - ١٤١ .

(٣٥) انظر على سبيل المثال ، ص ٧ Rosenthal, «Humor»
W. Margais, «Quelques observations sur le texte du 'kitab el-Bukhalà', (Le
livre des Avarès) d'el-Gahlz» in «Mélanges René Basset» (Paris, 1925)
V. II p. 434

Charles Pellat, «Le livre des avarès de Gahlz» (Paris 1951).

ص ٨ - ٩ فى المقدمة .

القيود التى تمنعنا من الضحك وبما ان الجاحظ يضحك من طرافة الموقف ومن حديث محفوظ ، فانه يذكرنا بالأسباب التى تجعلنا نجد أن هذا الموقف ظريف ومضحك . وفى نفس الوقت فان قدرا كبيرا من الغموض مازال باقيا . فعلى الرغم من أننا نستطيع ان نستشف السبب وراء ضحك الجاحظ الا أننا غير متأكدين من ذلك وبذلك يتخلق نوع جديد من القلق لماذا يضحك الجاحظ ؟

والعبارة السالفة تتبعها عبارة أخرى يمكن اعتبارها « القفشة » الثانية : « ولقد أكلته جميعا فما هضمه الا الضحك والنشاط والسرور ، فيما اظن » الجزء الأول من هذه العبارة تزيح نهائيا حالات التوتر والترقب التى أخذت تتراكم فى كل موضع من الحكاية . ولو استخدمنا تشبيها مجازيا ماديا ، يمكننا القول بأن ذراع الجاحظ ، التى ظلت معلقة فى الهواء لفترة طويلة ، قد استراحت فى النهاية . بجانب هذا ، ان حالتى التوتر والغموض الناجمتين عن الإشارة الأولى للضحك قد انفجرتا هما الأخريان . ولكن بفرض ان هاتين العبارتين قد انعكستا بحيث جاءت الأولى بعد الثانية ، وقيل لنا ان الجاحظ قد أكل قبل ان يضحك ، لكان ذلك التأثير قد انتفى تماما .

وعلى كل فان مؤلفنا لا يترك الأمر على حاله ، ولكنه يعيد مزج الخطوط الفكاهية الرئيسية الروائية فى العبارة التالية المحكمة بدرجة بالغة والتى تؤدى الى خلق حالة جديدة من التوتر ، وحالة جديدة من الغموض ثم انفجار جديد من الضحك . ونحن عندما نسمع ان الضحك فقط هو الذى اتاح له ان يهضم الطعام تَنَابُنَا لحظة من الحيرة حتى ندرك ذلك القالب المتعدد المستويات الذى يختلط فيه الجد بالهزل والذى يتيح لنا الجاحظ (كمؤلف للحكاية وراو لها) . ففى البداية ، يعتبر هذا التفسير العلمى الساخر قلبا من الجد والهزل تمتزج فيه كل من التفسيرات الجدية العقلانية ومحاررات محفوظ التى تتأخذ طابع الجدظاهريا ، ولكنها فى الحقيقة جدية زائفة . لذلك ، فان الاطار التفسيري نفسه يخلق ترابطين ثنائيين وان كان مضمون التفسيرات هو الآخر كذلك . فان الجاحظ كراو للحكاية ، وبايحائه الى أن الضحك فقط هو الذى أنقذه ، يتظاهر للخطبة بأنه قد أخذ محاورة محفوظ مأخذ الجد . ومع ذلك ، فان الضحك الذى يفترض أنه قد تسبب فى انقائه ، كان مبعثه الافتراض بأن محاورة محفوظ لم تكن جدية . ومن ثم ، فان ذلك التفسير ، حتى ولو أخذ بعلاته ، يشتمل على التناقض فالضحك لا يحقق النجاة الا فى حالة الخطر الحقيقى فقط ، ولكن الخطر

الحقيقى يعوق الضحك . وبهذا الشكل ، ظلت جميع الخطوط الرئيسية للفكاهة تتربد خلال هذه العبارة الواحدة .

وهذا ليس كل شيء . فان مؤلفنا يخلص فى عبارة أخرى ، وهى « القفشة » الثالثة ، بقوله : « ولو كان معى من يفهم طيب ما تكلم به لأتى على الضحك أو لقضى على . ولكن الضحك ممن كان وحده لا يكون على شطر مشاركة الاصحاب » . مرة أخرى . نجد ان حالة التناقض بين الضحك والخطر قد اثرت هنا ومعها كل الجدية الزائفة التى صاحبت التحذير الذى وجهه محفوظ . ولكن الجاحظ قد احدث أثرا عكسيا مذهلا . ان بينما كان الضحك فى العبارة الثانية هو الذى ادى الى نجاته من الموت ، الا أنه الآن قد أصبح سببا ممكنا للموت وفى العبارة الثانية كان هناك ترابط ثنائى متناقض حيث ارتد بدوره لكل من العبارة الأولى وجسد الحكاية . ومن المثير أيضا ان نرى أنه بعد الكثير جدا من المحاورات الزائفة أو الملفقة ، نجد ان الجاحظ ينتهى بمحاورة جدية . وبعد أن أضفى الطابع الكوميدي على ما هو جدى صار الآن مستعدا لأن يكون جديا فيما هو مضحك . وهذه النقطة الأخيرة تتضمن لمحة سيكولوجية فهذه هى المرة الأولى التى نعرف فيها ان الجاحظ عندما ضحك وحده لم يشاركه محفوظ فى هذا . وبذلك نتذكر ان الفكاهة كانت على حسابه .

ان هذه الحكاية التى رواها الجاحظ ، وكما تبين من هذا التحليل ، تتضمن ذخيرة من الانعطافات المتنوعة التى تثمر عن الفكاهة . بعضها يمكن ان يعزى الى التركيب الشكلى أو مورفولوجية الحكاية ، والبعض الآخر ليس كذلك . وهى فى رأى تمثل تحفة مضحكة رائعة . وبشكل ما فاننا نستطيع القول بأن الجاحظ لم يأل جهدا مع قارئه ، ولم يترك فرصة دون ان يواصل حشد الدوافع المؤدية للضحك وحتى يكون على ثقة من الوصول الى اثارة حالة الانفجار . وهو بعد أن يقوم بذلك يستخدم مهارته الأدبية فى بسط خطوط الفكاهة لكى يعتصر منها أقصى عدد من الضحكات .

بعد ذلك ننتقل الى الحكاية الثانية وهى من « البخلاء » للخطيب البغدادى . ويحكى المؤلف :

« ان بعض الاكابر كان يشتهى أن يحضر الناس مائدته ويأكلوا طعامه ، غير أنه كان لا يستطيع أن يرى فما يمزغ شيئا ، فشكا ذلك الى صديق له يأنس به فقال صديقه : لو اتخذت لهم طعاما يتناولوه من غير

أن يعضغوه • فقال : وهل يمكن ذلك ؟ قال : نعم أصنع لهم سرطراطة ،
وهى فالونجة لم تنضجها النار فتنعقد فأنهم يبلعونها ولا يحتاجون الى
أن يعضغوها • فقال الرجل لصديقه : فرجت عنى ، وهذا أسهل الأشياء
عندى ، وليس يصعب على الا دوية المضغة حسب • فأمر بالفالونجة
فصنعت وجعلت فى صحن واسع وأحضر من يريد أن يدعوه • فجلس
الناس فى صحن الدار وجلس الرجل فى غرفة مشرفة عليهم لينظر كيف
يأكلون • فلما كان بعد زمان صعد صديقه الذى كان يأنس به اليه فوجده
مغشيا عليه • فانتظره حتى افاق • ثم قال له : ايش حالك ياسيدى ؟
وما الذى أصابك ؟ فقال يا حبيبى ! البلع - والله - أشد على من
المضغ (٣٦) •

اننا هنا أيضا ، وكما حدث من قبل ، سوف نقوم أولا بفحص
الاساليب المورفولوجية التكنيكية التى ترتبط بعملية التوليد الفكاهية •
لو نظرنا الى هذه الحكاية ، نجد أنها تنتمى الى فئة «البخيل = الضحية»
فى الوظيفة الاولى هناك شىء قد حدث للبخيل • وهذا الشىء هنا هو أن
الضيوف كانوا يزدردون طعامه • وفى الوظيفة الثانية نرى رد فعله
على هذا • أن أهم تكنيك مورفولوجى يتصل بهذه الفئة هو التفكه
السادى (Schadenfreude) : لأننا نستمد المتعة من حالة البؤس
التي انتابت البخيل • وتزداد حدة عدم تعاطفنا معه نتيجة للحقيقة بأن
البؤس الذى يشعر به كان مستحشا ذاتيا ، وهو جانب آخر سوف نتناوله
فيما يلى •

ومن الأمور التى تالزمت مع المورفولوجية لحكاية « البخيل » =
الضحية « هى مكانة البخيل باعتباره ضحية وهذا الأمر يتضمن ، فى
واقعه ، نوعا من العكسية فى دور البخيل ، من كونه قاعلا الى ضحية •
هذه العكسية وقلب الدور كوسيلة للحث على الفكاهة شخصها بيرجسون
(Bergson) على أنها أعراض الـ « اللص/المسروق (voleur/volé) » (٣٧)
فالبخيل صار ضحية نتيجة لبخله هو ، كما أن ذلك يرجع لافتقارنا للتعاطف
معه • وبهذا يكون دورا البخيل والضحية قد انصهرا معا • ولو كان
الفعل الذى أدى الى تحويل البخيل الى ضحية ثم مع رجل كريم ، مثلا ،
فمن هو الذى لن يشعر بأنه قد صار ضحية • إذن فان دوره هو كرجل

(٣٦) الخطيب البغدادي « البخلاء » ص ١٤ •
(٣٧) ص ٧١ - ٧٢ Bergson, «Le rire»

بخيل يفرض عليه أن يكتسب دور الضحية ، بالضبط كما هو الحال مع مكانته كضحية إذ أنها هي التي تبين أنه رجل بخيل •

ومع أننا من وجهة نظر واحدة نستطيع أن نتحدث عن انعكاس الدور عندما ينتقل البخيل من كونه فاعلا إلى ضحية فإن الفعل من وجهة نظر الأحداث المادية الذي أصبح به البخيل ضحية ليس في حاجة لأن يعكس أي فعل يكون هو نفسه قد قام به • بل إنه حتى عندما لا يكون الأمر كذلك ، كما هو ليس كذلك في هذه الحكاية ، فما زال من الممكن أن يكون كنتيجة مباشرة لأفعاله هو • ففي هذه الحالة ، البخيل هو الذي ينشئ الحالة التي يقع هو نفسه ضحيتها • وهذا يتضح من حقيقة أن جميع البخلاء/الضحايا يقعون ضحية بخيلهم ذاته • وفي حكايتنا هذه يقع «بطلنا» ضحية لكل من بخله هو ولأفعاله هو • وهذا يضعه في مجال نزعة (وصفها بيرجسون بأنها امتداد لبدا الانعكاس) تصبح بها حالة أي شخص يعاني من شيء يكون نتيجة خطئه هو ، حالة مضحكة (٣٨) • ونحن بتقديم هذا المبدأ نكون قد تركنا القيود الشديدة التي تنطوي في إطارها الفكاهة المورفولوجية ، مادام ذلكا النمطان اللذان وقعا ضحية ذاتهما ليسا في حاجة لأن يحدثا معا • فعلى سبيل المثال ، في حالة البخيل الذي انزعج لأن سمكته قد التهمت ، لم يكن الخسوف مدعويين (٣٩) •

وعلى كل ، فإننا لكي نرى التكامل الدقيق بين الأساليب الفكاهية التي تتصل بالناحية السردية وتلك التي يمكن وصفها بالبلاغية والدلالية ، سوف يجب علينا كما فعلنا مع الجاحظ ، أن نتفحص الحكاية بالتفصيل • وهنا للمرة الثانية يمكن تقسيم الحكاية إلى ثلاثة أطوار سردية • في الأول نشأت المشكلة عندما يبلغ البخيل صديقه بأنه من ناحية ، يرغب الناس أن يتناولوا الطعام ولكنه ، من الناحية الأخرى ، لا يتحمل رؤيتهم وهم يمضغون هذا الطعام • أن «بطلنا» هنا مثله مثل محفوظ في الحكاية السابقة ، لا يريد أن يعتقد أحد بأنه بخيل ولكنه ، في نفس الوقت ، يتراجع نتيجة لشيء يمثل ، كما سنرى فيما بعد ، نمطا خاصا من البخيل • أننا نستمتع لما يشعر به من قلق ، كما أن السخافة التامة لموضوع قلقه ، عملية المضحك ، تحول دون أي تعاطف ممكن معه • فعند تقييم النص من ناحية المعنى نجد أن الجملة الافتتاحية التي تقول بأنه كان رجلا له أهميته ، تتل من شعور التعاطف حيث أننا لا نستطيع أن نشعر بالأسف

(٣٨) ص ٧٢ - ٧٣ Bergson, «Le rire»

(٣٩) الجاحظ « البخلاء » ص ١٠٠ - ١٠١ •

مكانة البخيل الاجتماعية بل قد نشعر بالفيرة بجانب هذا ، فان الموقف الذى يطلب فيه مشورة صديقه الحميم الذى بدوره يمنحها له بأخلاص وجدية ، لهو موقف مضحك تماما بسبب الترابط الثنائى بين اخلاص هذا التفاعل وجديته وتفاهته ، ولا نقول سخافة ، فالمشكلة التى ناقشناها . أن وجود الصديق ، هنا وطوال الحكاية ، بجانب البخيل ، وتعاطفه مع المضيف وأخذ اهتماماته مأخذ الجد ، يضيف الى فكاهية الموقف من عدة نواح . أولا ، أنه بتواجده معه يرسخ الواقع النفسى الخاص للبخيل ، وبذلك يزيد من حالة التناقض بين هذا الواقع والواقع السيكولوجى العادى للقارئ . ولولم يكن هذا ، لربما بدا ماكان يشغل بال البخيل من السخافة بحيث لا يؤخذ بمأخذ الجد على الاطلاق ، وأخيرا ، يجب ملاحظة أن وجود الصديق ليس ضروريا من الناحية الروائية وان كنا ، من حيث الناحية الكوميديّة ، نستطيع أن نضحك عليهما الاثنين .

أما الطور الثانى من الحكاية ، فيتضمن ايجاد وتنفيذ الحيلة . وبطبيعة الحال فان الطبقة الدرامية ، المؤثرة للحوار بين الصديقين والتى تشكل الانتقال بين الطورين الأول والثانى تعتبر مسلية نتيجة للترابط الثنائى مع موضوعها . والحيلة هى الأخرى طريفة لما تشكله من مهارة غير طبيعية ونتيجة للتناقض بين البراعة والغرض المبذولة من أجله . ولذلك يمكن أن يقال ان هذا صحيح بالنسبة لكل من فكرة التحايل على المشكلة بتقديم طبق من الطعام الذى لا يحتاج الى المضغ وبالنسبة للخطة التى استخدمت لايجاد هذا الطبق ، بما فى ذلك أن يكون غير كامل النضج تماما . وهذا الجزء الثانى من الحيلة يشبه بكثير من الحيل فى حكايات الجاحظ التى غالبا ماتشمل على أن يكون الطعام غير تام النضج . ولكن الغرض فى هذه الحالات هو منع الضيف من تناول الطعام (٤٠) ثم ينتهى الطور الثانى من الحكاية بتنفيذ الحيلة . وفى الواقع فان الحقيقة بأن الحيلة قد تم الايعاز بها أولا ، ثم تكشفت وتمت مناقشتها وأخيرا وضعت موضع التنفيذ ، يعنى أن القارئ مضطر الى أن يخضعها للتقدير لفترة أطول ويتفحصها بدقة أكبر ، عما كان سيحدث فيما ان اقتصر الأمر على مجرد ذكرها وتنفيذها . وبهذا الشكل ، فالأهمية التى تحقّقها الحيلة فى الرواية تعكس بفعالية الأهمية التى تحظى بها فى ذهن البخيل .

وأخيرا يجيء الطور الثالث الذى يظهر رد فعل البخيل : ففى البداية نعرف أنه قد أخذ يرقب المأدبة من أعلى . وهذا يبين لنا ، من ناحية ، انشغال باله وقلقه ومن ناحية أخرى ، يؤكد مرة ثانية على صفة الحث الذاتى لرد الفعل يجيء بعد ذلك . ان المضيف ليس مضطرا للجلوس عن قرب ويظل يراقب ! ولقد تم عرض رد فعل البخيل لنا بالطريقة التالية : أول شئ قيل لنا هو أن صديقه عندما يذهب لرؤيته ، يجده مغشيا عليه . ولما كنا لانعرف بعد لماذا حدث هذا ، نترك فى حالة من اليلبلة وبذلك يأتى الخطيب بحالة التوتر التى تخلقت ، وهو الذى يخبرنا أولا أن صديقه ظل ينتظر حتى أفاق البخيل ، ثم عندئذ يستعير كلام صديقه الموجه الى البخيل بطريقة رسمية . فعندما يتساعل الصديق « ايش حالك ياسيدى ؟ ما الذى أصابك ؟ » فان هذا يعكس صدق ماكان يتردد من تساؤلات عند القارئ لبعض الوقت .

ان الاجابة التى رد بها البخيل وهى أيضا « القفشة » تمثل تحفة من الدراما والاقتصاد . فهى تزيل التوتر الذى ظل يتراكم لفترة وتحل الغموض الذى يحيط بأسباب اغماء المضيف ، ولكن مع اجبار القارئ على استخدام ذهنه لحل المزيد من جوانب الغموض . وفى نفس الوقت ، فهى تشده من خلال مزيد من الترابطات الثنائية المتعددة وتعيد جمع الموضوعات الفكاهية من الحكاية كلها .

وفى البداية ، علينا أن نستنتج من تعليق البخيل على كون عملية البلع اسوأ من المضغ ، أن مشاهدته لعملية بلع الطعام هى السبب فى اغمائه . وهنا أيضا ، يتوافر لدينا ترابط ثنائى متناقض بين العلة والمعلول ، وهو ما يذكرنا بالتناقض ، الذى نشعر بعدم ملاءمته بين سخافة ماكان يشغل بال البخيل ، وظهر فى كل الحكاية والجدية التى تناول بها الموضوع وهو وصديقه .

ومع ذلك ، فان رد البخيل يعتبر أيضا ، وبشكل معين ، نوعا من التفسير . فقد قيل لنا ان عملية بلع الطعام أسوأ من مضغه ولذلك فنحن نحاول أن نتفهم هذا الافتراض الذى يتناقض مع العبارة السابقة المكررة من أن عملية المضغ فقط كانت هى المشكلة . وهنا ، نجدحالة من التوتر والترابط الثنائى المتكامل بين مبدئين للتفسير لايتفق أحدهما مع الآخر وأيا كان الأمر ، فبحاولتنا حل هذا التناقض ، بمقابلة المبدئين مع بعضهما ، نكون قد أعدنا ادخال ذلك المنطق المعتوه تماما للبطلين . فنحن

لو سألنا أنفسنا ، لماذا تكون عملية البلع أسوأ نكون قد اعترفنا بسخافة عملية المضغ . وبهذا ، نكون فى هذا السطر الواحد قد حصلنا على ترابط ثنائى ذى اتجاهات ثلاثة بين نسقى التفسير السخيفين المختلفين وبين عالمنا الخاص من الفهم . وخلال هذه العملية نجد أنه قد تم استجلاب كل عنصر محقق للفكاهة فى الحكاية .

ونحن عندما نفسر السبب فى طرافة هذه الحكاية ، نجد أمامنا مجموعة أخرى من المؤثرات المأخوذة أصلا من المحور الرئيسى من نموذج توليد الفكاهة الذى قلنا به ، ولابد من تقييمها . ان الحكاية بأكملها تعكس نوعا من الافتتان المرضى تقريبا بالأكل ، وهو الأمر المضحك لعدة أسباب . أولاها ، هو ماقد يبدو من التوترات السيكلوجية المصاحبة لحالة من الانفعال النفسى المعتدل فى منطقة ما بين السخرية والبذاءة . ومنذ بداية الأمر يلفت البخل ، الذى يصر على أن عملية المضغ فقط هى التى تضايقه ، اهتمامنا الى هذه القضية . وبالطبع ، لما كان فعل المضغ لا يستلزم وجود علاقة بالنفقات التى تكلفتها دعوة الضيوف ، فهذا يعتبر نمطا غير عادى من البخل . وان كان ينبغى أن يفهم هذا الأمر على أنه شبه سيكلوجى من خلال عملية التداعى بحقيقة أن البخل ليست لديه الرضعية فى اطعام الآخرين . وهذه الرمزية السيكلوجية ، التى تجرد الدافعية من فكرة الاندثار فعليا ، نجدها فى حكايات أخرى من حكايات الخطيب (٤١) كذلك نجد عند الجاحظ مايتفق وحالات الاشتمزاز التى يشعر بها البخلاء من جراء عادات الأكل عند ضيوفهم (٤٢)

وفى حكايتنا هذه ، نجد ان ما نشعر به اشمئزازا ، والذى يعكس مايشعر به البخل قد ثار فى عدة مناسبات . وفى المرة الثانية عندما تحدث البخل عن عملية المضغ ، يشير الى الصوت الناجم عن المضغ خالقا بذلك فى الحال صورة بصرية وسمعية . ومن المعروف جيدا أن الانتباه الشديد لجزء من الجسم البشرى أو العملية البشرية يؤدى بسهولة الى الشعور بالقبح والى ترابط ثنائى مماثل لترايط الحى / الميكانيكى ليبرجسون بين الجزء أو العملية المنحطة انسانيا والكل الانسانى (٤٣) .

(٤١) انظر من بين أشياء أخرى ، الخطيب « البخلاء » ص ٧١ - ١٧٢ .

(٤٢) انظر الجاحظ « البخلاء » ص ٦٧ - ٨٠ .

(٤٣) قانون ما قام به Swift من وصف شهير لشدى المرأة Jonathan Swift, «Gulliver's Travels», ed. Robert A. Greenberg « New York, 1961). ص ٧١.

أن الطبق بتركيبته العجينية وارتباطها بالطعام غير المطبوخ جيدا والذي تنفر منه النفس هو الآخر شيء مثير للاشمئزاز ، كما هي صورته المادية في بلعه دون مضغه •

ولكن يبدو أن هذه الحكاية تستمد جاذبيتها أيضا ، لو كانت هذه الكلمة مناسبة ، مما أطلقه نورمان هولاند (Norman Holland) عن المضمون وهو هنا المضمون الكامن في الوعي • فالقصة بأكملها تعكس نوعا من التركيز المقصود على الفم • فالبخيل مهتم بدرجة بالغة ليس فقط بعملية المضغ والبلع ولكن تناقضه الوجداني قد بلغ درجة من الافتتان جعلته يراقب ضيوفه وهم يأكلون • والمؤمنون بقرويد قد يرون في هذا تطوراً جنسياً قد استقر عند المرحلة الفمية وتأثر بمشاعر وجدانية قوية متناقضة (٤٤) • وهناك في الواقع حكايات أخرى للخطيب التي تظهر حالة التثبيث الشرجي أو تعرض، بوضوح حالة الاحتباس الشرجي على أنه مقابل سيكولوجي لعملية الادخار (٤٥) • وأن هذا التثبيث الفمي وتداعياته اللاشعورية تضيف الى حالات التوتر التي تراكبت على مدار السرد الروائي •

وبالرغم من أننا لم نحاول أن نجري تحليلا سيكولوجيا لمضمون قصة محفوظ النقاش ، إلا أننا نجد بشكل واضح عددا من المتطابقات السيكولوجية في الحكايتين • هذه المتطابقات تمثل ادراكات المؤلفين حول طبيعة البخل ، وقد تم استغلال هذه الادراكات في بناء الحكايات • ففي كلتا الحالتين نجد البخل ممزقا بين الرغبة ، التي يبدو أن أصولها ترجع الى عملية التوافق الاجتماعي ، في أن يبدو كريما مضيفا من ناحية وبخلة من ناحية أخرى • أن هذا الصراع بين الرغبةين يخاف تواترا دراميا يدفع بالرواية قديما ويساعد على تطور حالة الترقب والدهشة • ولكن حبكة الحكاية عند الخطيب تعمل وكأنها تجريد لعملية السر، عند الجاحظ • وقد انعكس هذا على شكل الشخصيات أيضا • فكل شخصية للبخل تقابلها شخصية أخرى يتفاعل معها خالقا نوعا من الحوار الذي يتيح للبخل أن يعبر عن نفسه من خلاله • كما تعتبر كلمات وتعبيرات البخل من أطراف العناصر التي وردت في الحكايات • وفي حكاية الجاحظ ، نجد الفاعل الآخر ، وهو الجاحظ نفسه ، هو الضحية المعنية أصلا من فعل البخل ومن ثم فهو يلعب دورا حاسما من حيث التركيب المورفولوجي

Holland, «Dynamics»

(٤٤) ص ٢٢ - ٢٩

(٤٥) أنظر ، على سبيل المثال ، الخطيب « البخل » ص ١٦٧ - ١٦٨ ، ١٧٢ ، ١٧٣ .

ولكن ليس هذا هو الوضع مع حكاية الخطيب • فهنا الشخصية الأخرى تؤدي دورها كظل ومرآة نرى في انعكاساتها بشكل أفضل مايشغل بال البخل • أما الضحايا المقصودون بفعل البخل ، وهم أصحاب الدور المعادل لدور الجاحظ ، فنجدهم ممثلين في تلك الصفة المجهولة للذين يتناولون الطعام • وبذلك فهم يشكلون شخصيات مجردة ومستتعدة من الحكاية • ولما كانت الضحية المقصودة ليس لها وجود مادي ، فإن القارئ يجد نفسه وقد ألقى به في خضم العالم السيكلوجي للبخل نفسه • وهذا يؤكد على ضرورة الطبيعة السيكلوجية الجوهرية لمشكلة البخل وصراعه ، مرسخا لنفس الإدراك الذي يجيء من انشغال البطل سيكلوجيا بشكل أساسي بعملية المضغ •

ان قولنا بأن هاتين الروايتين تستغلان ملامح سيكلوجية بارزة ، معينة ، معناه بالطبع أننا نقول انهما تلتقيان مدخلا من المحور الرأسي لنموذج توليد الفكاهة الذي حددناه سابقا • وكما تبين من التحليل الفصل فإن كلا الحكايتين تستغلان عددا كبيرا من هذه المدخلات ، تعالجانها ، تمدان فيها تكثفاتها ، جاعلتى القارئ يقفز أماما وخلفا بين الواحدة والأخرى من خلال معالجة روائية متطورة لذلك الخلط المتنوع من النوازع الميكانيكية • وفي مقدمة هذه النوازع ، الترقب والدهشة والترابط الثنائي المتعدد المستوى والاقتصاد والانضغاط المرتبطان بحل المشاكل والانتقال من حالة الحيرة الى الفهم •

ان القارئ - ولو أن ذلك يعتمد على الحالة المزاجية - قد يصل الى مرحلة الضحك عند أى لحظة من اللحظات الجالبة للضحك على مدار الحكاية ، فكلا الروايتين تتصاعدان نحو الانفجار المتولد عن « القفشة » أو « القفشات » وفي حقيقة الأمر ، فإن القفشات تعمل كالنقاط المركزية التي تنصهر فيها المؤثرات الرأسية والأفقية ، وكما لو كانت مدمجة في جزء صغيرة • بالإضافة لهذا ، فإن هذه العناصر ، بفعلها هذا ، تكون قد جمعت كافة معانى الحكاية الرئيسية معطية للجوانب السردية وحدة معنوية وتنظيمية • ففي حالة الخطيب ، تم هذا في قفشة واحدة بينما عند الجاحظ امتدت هذه العناصر على مسار قفشات ثلاث ، مع ارتدادها من واحد الى الآخر •

اذن ، فى هاتين الحكايتين ، نجد ان الاساليب المستخدمة لتوليد الفكاهة قد اکتملت في روايتين متطورتين مختلفتين من الناحية التنظيمية ووحدة الموضوع • ان هذا التكامل - والذي يتطلب كما حدث درجة عالية من البراعة البلاغية - هو الذى يرفع من قدر هذت الوحدات القصيرة من مجرد نكات الى مرتبة الأدب •

الفصل الرابع

البناء والتنظيم في أحد الأعمال الأدبية ذات الموضوع الواحد : « التطفيل » للخطيب البغدادي

إن الخطيب البغدادي ، الذي قال عنه ابن خلكان انه لو لم يكن له سوى تاريخ بغداد « لكناه » (١) قد ترك وراءه لحسن الحظ أكثر من مجرد ذلك التاريخ الموجز الشهير لحياة الأعيان في بغداد . لقد كان هذا « المحدث » البارز في القرن السابع ، بحق ، أنيبا مميذا كذلك (٢) . وعندما يفحص الإنسان الفصول التي خصصت لأنماط الشخصية في موسوعات أدب المسامرات في العصور الوسيطة ، سوف يكتشف أن « الطفيليين » أو النخلاء ، أو الضيوف غير المدعوين ، كثيرا ما يتبعون

(١) ابن خلكان « وفيات الأعيان » للجلد ١ ، تحقيق احسان عباس (بيروت ، دون تاريخ) ص ٩٢ .

(٢) لمرفة حياة وأعمال الخطيب البغدادي انظر يوسف العشي « الخطيب البغدادي مؤرخ بغداد ومحدثها (دمشق ، ١٩٤٥) R. Seifheim, «Al-khatib al-baghdadi» E 12, ١١١١ - ١١١٢ ومن أجل النائشة من التقليد الخاص بالسيرة الذاتية انظر مقالتي

«Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatib al-Baghdadi» «Studia Islamica», 46 (1977).

(الفصل السادس من هذا الكتاب) من ١١٥ - ١٣١

البخلاء أو ذوى الشح (٣) اذن فليس من الغريب أن يكتب الخطيب البغدادي أيضا وهو مؤلف « كتاب البخلاء » (٤) كتابا عن الطفيليين وهو تحت عنوان « التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم » (٥) وهذا العمل الأخير هو الذى يعنينا هنا . وسوف تتركز مناقشتنا كما يشير العنوان ، على جانبى التنظيم والبناء فى هذا العمل الأدبى الذى يدور حول موضوع واحد ، وكيف فرض الجانبان مؤثراتهما الأدبية الفردية .

(٣) انظر على سبيل المثال ، الموضوع الخاص بالأجزاء المكتوبة عن البخلاء وتلك المتعلقة بالطفيليين فى ابن عبد ربه ، « المقادير » المجلد ٦ ، تحقيق أحمد أمين وإبراهيم الأبيارى وعبد السلام محمد هادون (القاهرة ، ١٩٤٩) ص ١٧٤ - ٢٠٤ و ٢٠٤ - ٢١٥ ، النويرى « نهاية الأرب فى فنون الأدب » ، المجلد ٣ (القاهرة ، دون تاريخ) ص ٢٦٤ - ٣٢٣ و ٣٢٣ - ٣٣٧ .

(٤) الخطيب البغدادي : « البخلاء » تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثى وأحمد القيسى (بغداد ، ١٩٦٤) وحول المناقشات التى تدور حول هذا العمل انظر كتابى القادم : 'The Bukhala' Structures of Advance : Work in Medieval Arabic Literature (Leiden, M. J. Brill).

: Humor and Structure in two Bukhala' anecdotes : انظر أيضا مقالى : al-Ghaziz and al-Katib al-Baghdadi, » Arabica » 27 (1980), pp. 300 — 323 (انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب)

(٥) الخطيب البغدادي « التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم » تحقيق كاظم المظفر (النجف ، ١٩٦٦) ويبدو أن العمل الآخر الموجود من موضوع التطفيل هو الخاص بابن الجوزى ، محفوظ بخطوطه الأصلية . انظر GAL ملحق ١ ، ص ٩١٦ ، عيسى إسكندر الملعوف « من نفائس الخزائن التيمورية » Revue de l'Académie Arabe de Damas (١٩٢٣) ص ٢٤٢ كما يبدو أن الجاحظ قد كتب هو الآخر من هذا الموضوع وهو لسوء الحظ غير موجود . انظر GAL ملحق ١ ، ص ٢٤٥

Charles Pellat «Gāhiziana III : Essai d'inventaire de l'oeuvre Gāhizienne, » Arabica, » 3 (1956),

ومع معرفتنا بالاختلافات البارزة بين كتاب البخلاء للجاحظ وذلك الذى كتبه الخطيب فلا يوجد سبب للافتراض بأن كتاب « التطفيل » للخطيب قد اعتمد على الكتاب الخاص بسلفه .

وللمزيد من التطفيل والطفيليين ، انظر الموسوعتين الأدبيتين اللكزوين أملاه وابن حجة الحموى « لمرات الأوقات فى المحاضرات » مطبوعة على هوامش كتاب الألبشهى « المستطرف فى كل فن مستظرف » المجلد ١ (بيروت ، بدون تاريخ) ، ص ١٥٤ - ١٥٦ ، الحصرى « زهر الآداب وثمر الألباب » المجلد ٤ ، تحقيق زكى مبارك ومحمد عبد الحميد (بيروت ، ١٩٧٢) ص ٩٧٩ - ٩٨١ ، ابن الجوزى « أخبار الأذكاء » تحقيق محمد مرسى الخولى (القاهرة ، ١٩٧٠) ص ١٨٨ - ١٩٣ .

ان عملية التمييز بين التنظيم والبناء تشكل أمراً حيوياً بالنسبة للتحليل البنيوي للنص الأدبي . ولقد كانت أكثر المحاولات وضوحاً في القيام بعملية التمييز هذه ، هي المحاولة التي قام بها جان بولون (Jean Pouillon) والذي فسر التنظيم بأنه العملية المنظورة لتوفيق العناصر في النص ومزجها ، بينما البناء يشير الى عملية محددة أكثر يتم فيها صياغة وتكوين العناصر التي تحدد (بل قد نقول تقرر) النص من حيث تفرد وقابليته للمقارنة (٦) .

والتحليل البنائي الذي سنأخذ به هنا هو تحليل يتعلق بالمنظومة الروائية القصيرة ويعتمد على منهجية صممت أصلاً لعمال البخلاء للجاحظ والخطيب البغدادي (٧) وهذه المنهجية تقوم على مبدأ الفصل ثم إعادة التركيب في كيان واحد ، للوحدات الأدبية القصيرة التي تشكل جسد العمل كله ، مثل حكايات الطفيليين . ومن أجل تحقيق غرض هذه الدراسة تم تعريف حكاية الطفيلي بأنها وحدة سردية مستقلة بذاتها تظهر ان شخصاً ما ، أو أشخاصاً ، أو جماعة أو طبقة من الناس تتجسم فيهم الصورة المميزة للطفيل . وكما كان الأمر مع حكايات البخلاء فإن الذي يقرر مكانة الوحدة هو صفتها الروائية وليس بالضرورة نمط الحديث المستخدم . وبذلك فقد تم اعتبار كل من الوحدات النثرية والشعرية بمثابة حكايات .

وفى هذا التعريف تعتبر الصفة الجوهرية للحكاية هي قدرتها على التجسيد لفعل ما ، صفتها كحكاية روائية . ومن ثم ، فإن التحليل البنائي سوف يقوم على أساس إعادة تطويع ومواءمة تعريف بروب (Propp) بريمون (Bremond) للوظيفة - لقد وصف بروب Propp الوظيفة بأنها فعل لشخصية ، وتحدد من ناحية مغزاها بالنسبة للكشف عن سرد الرواية . وفى هذه العملية يؤكد بروب على أن الفعل وليس الشخصية التي تقوم به هو الذي يحدد طبيعة الوظيفة . أما على الجانب الآخر ، فقد قام كلود بريمون (Claude Bremond) في «منطق السرد (Logique du récit)

(٦) وردت ونوقشت في Jean-Marie Auzias «Clefs pour le Structuralisme» (Paris, 1975)

ص ١٤ - ١٥ .

(٧) لمعرفة هذه المنهجية انظر كتابي Bukhalá' Work الفصل الأول ومقالتي «The micropoetics of the Bukhalá' Anecdote», «Journal Asiatique» 267 (1979) : (الفصل الثاني من هذا الكتاب) ص ٣٠٩ - ٣١٧

بإعادة تعريف ما قال به برون عن الوظيفة وذلك بأنها ليست ببساطة مجرد فعل ، وهو ما سماه «Processus» أي عملية بل علاقة «الشخصية -- الفاعل» «Personnage — Sujet» بـ «العملية -- الفعل» «Processus-Prédictat» فعنده اذن أن البناء الروائي يعتمد على تعاقب الأدوار وليس تعاقب الأفعال . فإذا ما استوعب مفهوم «الدور» على أنه عبارة عن شخصية محددة بالفعل الذي تقوم به ، أو تخضع له ، أو يكون أقرب لطبيعة هذه الشخصية في أدائه ، اذن فالشخص الطفيلي ، مثل البخيل ، هو شخص يمكن تعريفه بهذا الشكل . أكثر من ذلك ، أنه سوف يكون من الضروري ملاحظة أن حكاية الطفيلي ، كحكاية ، فهي لا تعرض الا لواقعة واحدة لسياق من الأحداث . وبهذا بدلا من أن تتضمن سلسلة من الوظائف فانها كثيرا ما تشتمل فقط على وظيفة واحدة أو على الأكثر سياق من وظيفتين . ولذلك فان تعريف الوظيفة في واقع الأمر وفي أغلب الأحيان يتم وفقا لنموذج استبدالي (Paradigmatic) أكثر من تعريفها طبقا لسياق ركني (Syntagmatic) (٨) .

فان نقول ان أحد الأعمال الأدبية يتألف من وحدات أدبية صغيرة ، فهذا يعنى في الواقع أنها تتألف بصفة خاصة تقريبا مما سماه عبد الفناح

(٨) انظر مرة أخرى كتابي «Bukhalá' Work» ومقالتي «Micropoetics» (الفصل الثاني من هذا الكتاب) (Vladimir Propp «Morphologie du conte» trans. Marguerite Derrida) ولقد استخدمت هذه الترجمة لأنها تعتمد على الطبعة الثانية الروسية المصححة (لننجراد ، ١٩٦٩) وهذه الطبعة لم تكتف فقط بتصحيح الأخطاء المتعلقة بالحقائق وتلك الفنية الموجودة في الطبعة الأولى ، بل انها قد استكملت النص في كثير من النقاط الهامة . والطبعة الثانية للترجمة الانجليزية تعتمد على الطبعة الروسية الأولى (Austin, 1968) «Morphology of the Folktale» انظر :

«Note de l'éditeur», Propp, «Morphologie»,
«Appendix I : The Problem of 'Tale Role' and 'Character' in Propp's Work», in Heda Jason and Dimitri Segal, eds. «Patterns in Oral Literature» (The Hague; 1977),

ص ٣١٣ - ٢٢٠

انظر أيضا ، ص ١٣٢ - ١٣٤
Claude Bremond, «Logique du récit» (Paris, 1973),

كيليطو بالحديث المنقول «discours rapporté» (٩) ولهذا السبب فإن عملية الاختيار والترتيب للوحدات هي التي تضيف على العمل الأدبي شخصيته . فإذا ما أمكن إسناد عملية الاختيار للبناء ، فإن عملية الترتيب هي الأداة الرئيسية للتنظيم .

والعملية المتعلقة بتنظيم للعمل الأدبي هي التي سوف نتناولها أولا . ففيما يختص بكتاب « التطفيل » فهو يحتوى على ستة وعشرين فصلا ، كما يشتمل على مقدمة . وهذه المقدمة القصيرة ، المثيرة للاهتمام البالغ ، يتوفر بها عدد من الصفات « الجاحظية » وتوجه القارئ نحو أنماط المادة التي عمل المؤلف على جمعها في عمله . كما أنها تحوى مناقشة للفكاهة وعلى جاذبية الحكايات (١٠)

ومع تتبع مسار المقدمة يجد القارئ نفسه أولا أمام مناقشة لغوية عن أصل فعل (ط - ف - ل) ومشتقاتها « تطفيل » و « طفيلي » وقد فسر اللفظ الأخير على أنه يعنى الشخص الذى يحضر دون دعوة ، ومستمدة من فعل « طفيل » واسم الفعل بما يعنى العملية التى يغشى فيها ظلام الليل ضوء النهار . والافعال التى يقوم بها الشخص الطفيلي تنسب الى هذا الفعل وذلك لأنها تضرر بالناس ، حيث لا يعرف أحد من دعاه ؟ أو كيف دخل ؟ وهناك تفسير آخر لعملية الاشتقاق : وهى أن كلمة طفيلي نسبة لطفيل ، وهو رجل من الكوفة كان يحضر الحفلات دون دعوة . غير هذا ان هذه التسمية الخاصة هي التى كان يستخدمها عامة الناس . ومن المثير تماما أنه قد تم التمييز على الأقل فى التراث اللغوى بين شخص يحضر دون دعوة بينما الناس يأكلون ويطلق عليه « الوارش » وشخص يأتى دون دعوة بينما الناس يشربون ، « الواغل » وهذا التمييز لا يرد نفسه فى سياق مادة الحكايات ، حيث لا يوجد فقط سوى اللفظ النوعى « الطفيلي » ومع ذلك ، فهناك استخدام واحد قد ذكر فى عملية الشرح اللغوى الذى يظهر فى الحكايات والذى يمكن أن يقال أنه الاستخدام القديم لكلمة « حقيبة النفاية » وهو « البزل » ، أو ما يعنى حمل الطعام من

Abd el — Fattah Kilito, «Le genre Séance : une introduction,» ٤٦١

«Studia Islamica» 43 (1976)

ص ١٣٢ - ١٣٤

(١٠) الخطيب « التطفيل » ص ١ - ٣ قارن الجاحظ ، « البخلاء » تحقيق

طه الحاجرى (القاهرة ١٩٧١) ص ١ - ٨ .

التأثير الذى تسمح به السنة بالنسبة لهذا النمط من الفعل • أما الفصل التالى فيتألف بأكمله بأشكال متنوعة من نفس الحكاية ، حيث الرسول فيها ، بالرغم من دعوته ، يحضر معه شخص ليس كذلك (١٣) •

ومن الناحية الفنية ، فإن هذه الوحدات بما أنها تروى أفعال الرسول ، فهى عبارة عن أحاديث • ومع ذلك ، فإن طبيعتها السردية تجعل منها حكايات ، ولو حدث وأن جاء فيها شخص آخر غير الرسول ، فلن يتردد المرء فى اعتبارها أيضا حكايات • وهنا يطراً لنا سؤال هام • هل هذه تعتبر حكايات طفيلية ؟ ولو كانت كذلك ، فبالطبع يمكن عندئذ اعتباران الرسول يشجع عملية التطفل ، وأن مرافقيه هم من الطفيليين • فمن ناحية ، عنوان الفصل الثانى يقول « ذكر من طفل على عهد رسول الله من الصحابة » مشيراً بوضوح الى أصل كلمة (ط - ف - ل) • ومن ناحية أخرى ، ذكر الخطيب بالتحديد أن احضار ضيف آخر غير مدعو ، هو عمل مسموح به • ولذلك ، فعلى الرغم من أن هؤلاء الضيوف قد حضروا « دون دعوة » ، فمن الواضح انهم لا يلاموا على هذا الفعل الخطأ • ولهذا السبب فإنه يمكن اعتبار الحكايات التى جاءت فى هذين الفصلين حكايات طفيلية مسموح بها أخلاقياً • أما من الناحية البنائية فإن جميع هذه الحكايات تستعرض نفس المورفولوجية أو التركيبية الشكلية ، تركيبية المصاحبة ، والتى تتمايز عن المورفولوجيات السردية الأخرى فى النص • وفى نهاية الأمر ، اننا لو تناولنا هذين الفصلين باعتبارهما وحدة أدبية ، فسوف يكون هذا اعتماداً على مالدينا من تصريح بأن هناك أنواعاً معينة من الفعل مسموح بها وفقاً للسنة ، وقد تبعها الدليل الذى يؤكد هذه الحقيقة •

وباتباع خطى هذين الفصلين نجد أنه قد أصبح لدينا سلسلة من الأحاديث وغيرها من الأقوال المعيارية التى تؤدى الى نتيجة واحدة وهى أن الشخص الذى « دخل على غير دعوة » فقد دخل سارقاً ، وخرج مغيراً • بل أكثر من ذلك ان الشخص الذى يتناول الطعام الذى لم يدع إليه ، فهو يأكل « مالا يحل له » (١٤) • ومن هنا فإن مثل هذه الأحاديث ، وحيث دورها من الناحية الأدبية هو مجرد دور يقتصر على أقوال معيارية تدين التطفل لذلك فلا يمكن ادخالها فى نطاق الحكايات •

(١٣) المرجع السابق ، ص ٩ - ١١ •

(١٤) المرجع السابق ، ص ١٧ - ٢٤ •

وأنه لعقب هذه المادة المعيارية مباشرة تبدأ الحكايات نفسها الخاصة بالطفيلىين • فمعظم مايبقى من العمل يحتوى على مجموعة من تسعة عشر فصلا قائمة بالكامل تقريبا على حكايات التطفيل • والمبدأ التنظيمى الرئيسى المستخدم فى ترتيب الفصول هو تقسيم الفصول بين تلك المخصصة لعدد من مختلف الطفيلىين (الفصول من ١٧ الى ١٦) (١٥) والتي تتركز حول النمط الأولى (Archetype) للطفلى ، بنان (الفصول من ١٧ الى ٢٥) •

وتقريباً فان ذلك العدد الصغير نسبياً من الوحدات التى لاتمثل حكايات والذى ينتشر كله فى أنحاء العمل يشكل ماجاء من أقوال مختلفة ، منسوبة الى - أو منقولة عن - بنان ، وتتعلق بمسألة الطعام والأكل • فى أحدها يخبرنا ، مثلاً ، عن أفضل الطرق لتناول الباذنجان (١٦) وفى أخرى ينصحنا باستخدام المضع كثيراً لأنه يقوى اللثة والأسنان (١٧) •

بعد ذلك « يخلص » كتاب التطفيل « برسالة ذات ست صفحات بها نصيحة مسهبة للطفلى عن كيف يصل بنفسه الى أقصى درجات التطفيل؟ (١٨) وهذا النص لا يشكل فقط انفصالا حادا عن الوحدات الخاصة بالحكايات الأقل طولاً التى سبقته بل أيضاً بإيراده فى الواقع لجميع مراحل وأساليب ومظاهر التطفيل ، يقوم باستحضار واستكمال الموضوعات المتناثرة فى حكايات منفصلة فى أنحاء الكتاب •

ملخص القول ، أن التنظيم فى كتاب التطفيل يظهر بأوضح ما يكون فى انقسامه الى سبعة أجزاء :

- ١ - مقدمة من ثلاث صفحات تقريبا مكتوبة بلهجة خفيفة نسبياً •
- ٢ - مناقشة لغوية فى خمس صفحات تقريبا •
- ٣ - مجموعة من الحكايات عن الرسول والصحابة تغطى مايقرب من ثمانى صفحات •

-
- (١٥) لقد جاء تقسيم الفصول فى نسخة الكتاب • وقد استبحت لنفسى أن أقوم بترقيمها ، محددة لمقدمة الخطيب بامتبارها الفصل الأول •
- (١٦) الخطيب « التطفيل » ص ٩٨ •
- (١٧) المرجع السابق ، ص ١٠٠ •
- (١٨) المرجع السابق ، ص ١١٢ - ١١٧ •

٤ - مجموعة من العبارات المعيارية التي تدين سلوك التطفيل
بشدّة فيما يقرب من سبع صفحات .

٥ - مادة الحكايات عن مختلف الطفيلين تستغرق حوالى ستين
صفحة .

٦ - مادة حكايات نركز على بنان فى حوالى ثلاثين صفحة .

٧ - الرسالة من ست صفحات التى توجه النصيحة الى من ينتظر
ان يكون من الطفيليين .

ولكن ، ماهو مغزى هذا التنظيم ؟ لو حاولنا الاجابة على هذا
السؤال ، فاننا نرى أنه على مستوى معين ، يكشف لنا عن مفهوم تنظيمى
أدبى معين . ومن هذه النظرة ، نستطيع أن نقول أن هناك جزءا خاصا
بالمقدمة يتكون من الجزء الأول وحتى الجزء الرابع ، وجسد الموضوع ، من
الجزئين الخامس والسادس ، ثم خلاصة أدبية توجز بطريقة ممتعة الافعال
التي جاءت فى جسد العمل كله . ورغم أن هذه النظرة فى تقسيم العمل
لاتخلو من وجاهة ، الا أنها تفشل فى تعليل السبب فى ترتيب الأجزاء من
١ الى ٤ بهذا الشكل ، وبصفة خاصة ، عملية الحشر للعبارات المعيارية
بين مجموعتين مختلفتين من الحكايات .

ان مغزى هذا الترتيب من الممكن أن يتضح بطريقة جيدة وذلك
بمقارنته بالترتيب الذى جاء عليه « كتاب البخلاء » للخطيب ، وهو نفس
المؤلف من نفس الطراز ، وفى موضوع مشابه تماما . فكتاب « البخلاء »
للخطيب يعرض لنا نوعا من التنظيم البسيط الى حد ما . فهو رغم أنه
لا يحوى مقدمة الا أنه يبدأ بسلسلة طويلة من الأحاديث التى اما أنها
تدين البخل بشكل مباشر واما أنها تضع البخل فى بستان الخطايا (١٩)
وهذه الأحاديث تقوم بعمل المقدمة المعيارية وتضع أخلاقية واضحة يصطبغ
بها العمل كله . وتلى هذه الأحاديث الأجزاء الخاصة بالحكايات فى الكتاب .
ثم يخلص « كتاب البخلاء » للخطيب بجزء مؤلف من مجموعة أحاديث

(١٩) هذا التعبير يؤخذ بمفهوم فوكو : Foucault «Le Fou au jardin des
espèces» Michel Foucault, «Histoire de la folie à l'âge classique (Paris,
1972),

ثدين هي الاخرى حالة البخل وان كان توجهها عمليا بشكل اكبر واقل من
الناحية النظرية (٢٠) .

من هذا السياق ، اذن ، يكون من السهل علينا ان نرى الملامح
الفريدة التى يتسم بها التنظيم الذى تم به « كتاب التطفيل » فهو لا يبدأ
بمقدمة معيارية أو تهذيبية في الأخلاق ، بل هي أقرب لأن تكون مقدمة
عامة محايدة من الناحية الأخلاقية ومناقشة لغوية تمثل تلك الأجزاء التى
تتعلق بنموذج أدب المسامرات الذى يتصل بصفة خاصة بالاهتمامات
الأدبية أكثر من اتصاله بالاهتمامات الأخلاقية . ويعتبر وجود الحكايات
التي تدور حول الرسول والصحابه والتي تسبق في ترتيبها الحكايات
التي تعنى بافراد جاعوا فيما بعد هو شيء يذكركنا الى حد ما بتنظيم كتب
الطبقات . والشئ المميز هنا هو أنها حكايات تم فصلها عن الحكايات
الأخرى بعبارات الادانة المعيارية . ومن الواضح ان ترتيب وضعها هذا
ليس جرافيا بمحض المصادفة . فلو أن الجزء المعيارى هو الذى بدأ به
الكتاب أو سبق بشكل الحكايات التي تدور حول الرسول ، لكان هذا قد
أوصى بأن أفعال الرسول كانت غير سليمة ، أو على الأقل يكون قد خلط
بين أفعاله وتلك الخاصة بالتفيليين . لكن هذا الجزء المعيارى يرسم
حدا أخلاقيا واضحا بين الأفعال المباحة للرسول والأفعال المحظورة التي
يقوم بها التفيليون (٢١)

ومن هذا التنظيم يمكن أن نستخلص عددا من الاستنتاجات حول
طبيعة هذا العمل : الاستنتاج الأول ، هو أن التنظيم نفسه يسير بشكل
جوهري في خط مستقيم . فهناك مواد تجيء سابقة على غيرها من المواد
التي من المفروض أنها تقوم بعملية التعريف . فقد كان المقصود من ادانة
عملية التطفيل هو أن تنطبق هذه الادانة على الأفعال التي تجيء بعدها

(٢٠) الخطيب « البخلاء » وأيضاً كتابي من « البخلاء » ص ٩٥ - ١١٦
(Structures of Avarice) الفصل الثالث . ولقد مار على هذا
المخطط التنظيمي مع بعض الفوارق البسيطة بالضمون ، الكاتب الحنبلي يوسف بن
عبد الهادي (متوفى ١٥٠٣/٩٠٩) أنظر مقالتي : «Yūsuf ibn 'Abd al-Hādī
and his Autograph of the Wuqūc al-Balā bil-Bukhī Wal-Bukhāḥ»,
«Bulletin d'Etudes Orientales», 31 (1979), ص ١٧ - ٥٠ .

(٢١) فيما يتعلق بهذا ، هناك استثناء واحد ، وهو ذلك الحديث الناقص
الوجود على صفحة ٢١ من « التطفيل » . وعلى كل ، فيتضح من تعليقات الخطيب
بأنه قد اعتبر هذا الأمر حالة خاصة تفرض نوعا من المسائل الأخلاقية/الدينية الخاصة .

وليس على التى سبقتها • وهذا الأمر ، بدوره يوحى بأن المقصود هو أن يقرأ الكتاب بالترتيب أى من البداية الى النهاية • ولهذا السبب قد يعنى لى أن أقول أنه من الخطأ الجسمين تناول الأعمال من هذا النمط كمجرد مجموعة من الحكايات وكأعمال استرشادية فى مجال التسلية التقديرية، التى تفتقر الى الوحدة التأليفية •

الاستنتاج الرئيسى الثانى الذى يجب استخلاصه من هذا التنظيم يتعلق بالاتجاه الأخلاقى للكتاب • فلو أن « كتاب الطفيل » بدأ بشكل أخلاقى صريح لكان مثل هذا الترتيب قد مال نحو صبغ العمل كله بهذه النغمة • ولكن لم يحدث حتى الجزء الرابع (بعد سبع عشرة صفحة) الى أن بدأت تظهر لهجة أخلاقية واضحة تعبر عن الطفيل • وفى الواقع فإن المؤلف ببذنه هذا العمل بمقدمات أدبية أكثر ضرورة ، فهو بذلك يعطى الأفضلية للصفة الأدبية لعمله • وبينما الموقف الأخلاقى قد اتخذ ، إلا أنه تم بطريقة ثانوية • وعند مقارنة « كتاب الطفيل » بكتاب « البخلاء » ، فإن الكتاب الاول يمكن النظر اليه كعمل أقل من الناحية الاخلاقية • ورغم أن كلا العملين يقومان على الشخصيات ، وفى كلتا الحالتين هذه الشخصيات تجسم سمات سلبية ، إلا أن المؤلف يتناول البخل كقضية أخلاقية أكثر أهمية ، وتلازمها فى العمل أكثر لا أخلاقية أو أكثر احتياجا للدانة الواضحة • فالبخل يمكن رؤيته ، على الأقل بالنسبة للخطيب البغدادي على أنه يتصل بالأدب أكثر كأخلاق وسلوك سليم بينما الطفيل يتصل أكثر بالأدب كمادة أدبية وتسلية •

وكما لاحظنا فيما سبق ، أن جسم النص يشتمل على الحكايات الخاصة بالطفيل • وفى الواقع فهو يشكل ١٢٩ حكاية • وكما سيبتين من تحليلنا فإن الطفيل يمكن فى الحقيقة رؤيته وهو يحدث على مستويات مختلفة وتحت ظروف مختلفة • ولكن يجب أن نتذكر أن العملية التى استخدمت ليست هى التقسيم لمفهوم مسبق عن الطفيل الى فصول مادية بل كانت عملية فصل للنماذج المورفولوجية • وفى هذه الحالات أصبح البناء بذلك مميزا ليس على أساس أية أفعال قد تكون واردة فى الحكاية بل على أساس الأفعال التى تتصل بدور الطفيل • إذن فالبناء يشكل السطح البيئى الذى ينعكس عليه فعل الطفيل والطفيل • ولهذا ، فإن الاهتمام سوف يتركز ليس فقط على طبيعة الطفيل بل أيضا ما سوف أسميه ، بمثل ما فعل كلود بريمون (Claude Bremond) الحالة المفاعلية المحركة أو الحالة المرضية للطفيل • وفى هذا التمييز ، يعتبر الفاعل المحرك هو

الشخص الذى يقوم بالفعل (agent) ، بينما المريض هو الشخص الذى يخضع للفعل (patient) . (٢٢) .

ولما كان المعنى الأساسى لكلمة التطفيل عرفناه بشكل عام على أنه الدخول غصباً نوعاً ما أو الحضور دون دعوة ، فلن يكون من الغريب أن أكثر الفئات تعدداً للحكايات (وتمثل ٤٦ أو ٣٥٧ فى المائة من مجموع الحكايات) تتضمن مشكلة الدخول من الناحية العلمية بالنسبة للشخص الطفيلى أو الضيف القادم دون دعوة . وهذه هى الحكايات المتعلقة بمسألة « الدخول » وهى تشمل على وظيفة واحدة ، ممثلة فى فعل ما ينجح الشخص الطفيلى من خلاله فى الدخول الى أحد التجمعات أو إحدى الحفلات ، فى مواجهة عدم رغبة المضيف الضمنية فى دخوله . إذن ، وفى هذه الفئة من الحكايات ، من الواضح أن الطفيلى هو الفاعل المحرك بينما المضيف هو المريض . أما من حيث مسألة الديناميكيات الخاصة بما سميت فى مكان آخر بحالة الضيافة (٢٣) ، وهى العلاقة بين المضيف والضيف فإن هذا الشكل من العلاقة يمكن تحديده أيضاً باعتباره شكلاً قام فيه الطفيلى ببدء العلاقة بين ضيف ومضيف .

والكثير من صفات هذا النوع يمكن أن يتضح فى الحكاية التالية :

مر بنان بعرس فأراد الدخول فلم يقدر ، فذهب الى بقال فوضع خاتمه عنده على عشرة أقداح علاكية (٢٤) وجاء الى باب العرس فقال : يا بواب افتح لى ، فقال له البواب : من أنت ؟ قال : أراك لست تعرفنى ؟ أنا الذى بعثونى اشترى لهم الأقداح ، ففتح له فدخل فاكل وشرب مع القوم ، فلما فرغ أخذ الأقداح ونادى البواب : افتح لى ، يريدون ناصحية حتى أُرَد هذه فخرج فردّها على البقال وأخذ خاتمه (٢٥) .

من الواضح هنا أن الفعل المولد للوظيفة فى هذه الحكاية هو أتيان الحيلة أو الخدمة ، التى استطاع الطفيلى عن طريقها أن يدخل الى الحفل

(٢٢) من ١٣٧ وما يليها Bremond, «Logique»

(٢٣) أنظر كتابى «Bukhalá' Work» : الفصل الرابع .

Malti-Douglas, «Structures of Avarice»

(٢٤) أنظر سليقات المحقق عن رواية ابن الجوزى عن الحكاية . ابن الجوزى ،

«الأذكياء» ، ص ٨٨٨ - ٨٨٩ والهامش رقم ٧ .

(٢٥) الخطيب ، «التطفيل» ، ص ٦٢ .

وبمجرد دخوله كانت له الحرية في المشاركة في تناول الطعام والشراب الموجود . وبذلك تكون الصفتان اللافتتان للنظر في هذه الحكاية ، هما : دخول الطفيلي بنفسه ، من ناحية ، والحيلة من ناحية أخرى . ومع ذلك ، فرغم أن الكثير من الحكايات في هذا النوع تعرض لنا كلا من هاتين السميتين ، إلا أن أيا منهما ليس جوهريا من الناحية البنائية .

ولنتناول أولا مسألة دخول الطفيلي بنفسه ، إذ أن هناك حكايات - ودون وضع مسألة الدخول في الاعتبار - يقوم فيها الطفيلي ببدء علاقة المضيف / المضيف .

كان ابن دراج الطفيلي من أهل حران ، قدم بغداد فمر بباب قوم وعندهم وليمة ، فدخل ، فإذا صاحب الدار قد وضع سلما فكلما رأى انسانا لايعرفه قال : اصعد ياأبي قال ابن دراج : فصعدت الى غرفة مفروشة حتى واقينا فيها ثلاثة عشر طفيليا ، ثم رفع السلم ووضعت الموائد ، فبقى أصحابي قد تحيروا وقالوا : مامر بنا مثل ذا قط قال : فقلت يا فتيان ايش صناعتكم ؟ قالوا الطفيلية ، قلت فايش عندكم في هذا الأمر الذي وقعنا فيه ؟ قالوا : ماعندنا فيه حيلة ، قلت : فإذا احتلت لكم حتى تأكلوا وتنزلوا تقرعون لى أننى أعلمكم التطفيل؟ قالوا : ومن تكون بالله ؟ قال : أنا ابن دراج ، قالوا قد أقررنا لك قبل ان تحتال لنا ، قال : فجئت الى صاحب الدار فاطلعت عليه والناس يأكلون ، قال : فقلت : يا صاحب الدار؟ قال : مالك؟ قال : قلت ايما أحب اليك تصعدالينا بخوان كبير نأكل وننزل ، أو أرمى بنفسى رأسية فيخرج من دارك قتيل ويصير عرسك ماتما ؟ قال : وجعلت أجر سراويلي كأنى أريد أن أعدو أو أرمى بنفسى قال : فجعل صاحب الدار يقول : اصبر ويك لا تفعل وجعل يعجلهم ويقول : هذا مجنون ، فاصعدوا الينا خوانا فاكلنا ونزلنا(٢٦) .

ان هذه الحكاية تنتمى بوضوح الى فئة «الدخول» ، ومع ذلك فليس هناك دخول للشخص بنفسه . فالطفيلي ، بل والطفيليون كلهم في الحقيقة ، كانوا قد دخلوا بالفعل الى منزل المضيف ، رغم أن هذا الفعل لم يكن

له التأثير المطلوب في أن يبدأ وضعهم كضيوف • وفي الحقيقة كانت الحركة الوحيدة التي حدثت هي من ناحية نقل الطعام الى الحجرة التي كان يجلس فيها الطفيليون ، وليس في انتقالهم الى الطعام . اذن فهذه الحكاية تبين أن عملية الدخول في هذا النوع ينبغي أن تفهم على أنها هي عنصر المبادأة من جانب الطفيلي بحالة الضيافة وليس مجرد عملية الدخول المادى الى منزل المضيف • ومفهوم عملية الدخول كمبادأة يعنى هو الآخر أنه في حين أن عملية قطع الحد الفراغى كثيرا ماتعتبر حاسمة في تحديد طبيعة الفعل المولد للموظيفة ، فان المساحة الفراغية بهذا ليست هي بالمعيار الذى استخدم فعلا في تحديد مورفولوجية الحكايات •

ومن الملاحظ طبعا ان هذه الحكاية عن ابن سراج ، كسابقتها عن بنان، تجسم نوعا من الحيلة • وفي الواقع فاننا نجد ان مثل هذه الحيل قد جاءت في غالبية الحكايات التي تدرج تحت عملية الدخول ، فالفصل ١٣ مثلا ، الذى يحمل عنوان «أخبار من منع عن الدخول ، فاحتال وتسبب الى الوصول » ، يتألف ، كما يوحى عنوانه ، من حكايات تعتمد بصفة خاصة على الحيل في عملية الدخول (٢٧) بل الأكثر من هذا ان الحيلة كما يدل هذا العنوان ذاته تعنى ضمنا الخداع ومع ذلك ، فمن السمات المميزة للحيل في فئة « الدخول » هو أنها تنحو للتوزع بشكل متواصل • وقطبا هذا التواصل يتمثلان ، في الحيل المجردة من ناحية ، كتلك التي ناقشناها توا ، وفي الحالات التي يمكن أن نسميها بالشراء أو التبادل المفتوح ، من ناحية أخرى • وفكرة الشراء تتضح جيدا من الحكاية التالية التي كان فيها جماعة من الناس يجلسون ويشربون • فدخل عليهم رجل ، فحيوه ، ولكن أحدهم طلب منه أن يخرج • لكن الطفيلي رد عليه ببعض أبيات الشعر الطريف ، مما جعل الصحبة تقرر أن تتركه للبقاء والمشاركة في الشراب ، لأنه كان يمثل هذا الظرف « ظريفا » (٢٨) •

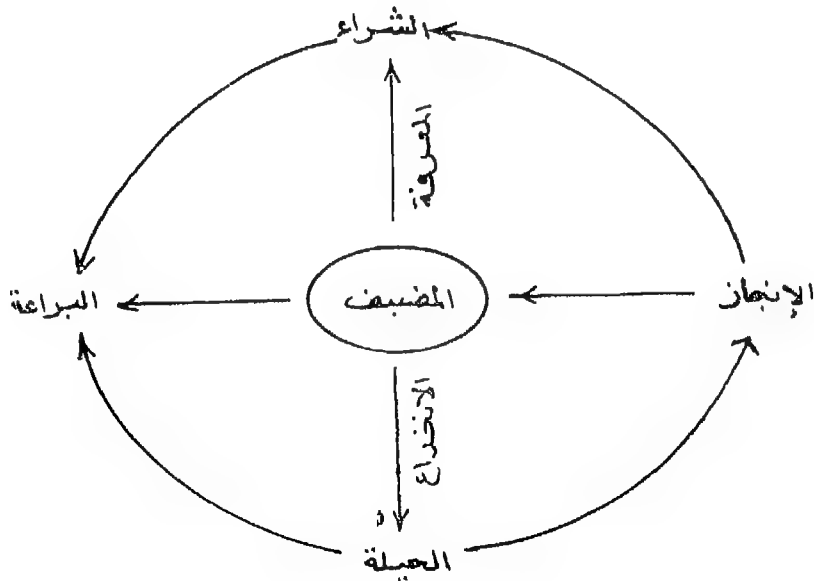
ومن الواضح ، أنه في هذه الحكاية ، رغم أنه في امكاننا الحديث عن استخدام وسيلة أو فعل ما نجح الطفيلي عن طريقه في الدخول الى الجماعة ، الا أننا سنكون مخطئين لو قلنا ان ذلك الفعل هو خداع مادام

(٢٧) المرجع السابق ، ٦٢ - ٦٨ •

(٢٨) المرجع السابق ، ص ٤١ - ٤٢ في سبيل الإيجاز تم الاختصار على بعض الحكايات .

احد لم يقع ضحية خداع • ولكن يمكن القول ان الطفيلي باستخدام فصاحته وطلاقة لسانه قد اشترى الحق فى دخوله •

أما المشىء المشترك بين هذه الحكاية ، من جانب ، وحكايتى بنان وابن دراج من جانب آخر ، فهو العلاقة بين البراعة وتسليم السلع • ففى كل حالة ، نستطيع أن نجد أن هناك نوعا من المعادلة بين البراعة من ناحية والانجاز من الناحية الأخرى (انظر الشكل رقم ٨) • بجانب هذا فان الطفيلى فى كل الحالات ، يتصرف كفاعل محرك (المحور الأفقى) مستخدما براعته لاستخلاص السلع من المضيف ، الذى يعتبر هو المريض • فلو قمنا بالتركيز على موقف المضيف وسلوكه (المحور الرأسى) لوجدنا اذن أن التمايز الرئيسى بين الشراء والحيلة هو تمايز يمكن ان نراه بين مضيف يتعامل بارادته الحرة الكاملة ومضيف تم خداعه ، أى بين المعرفة مقابل الانخداع •



أما عن كون هذه الصلة بين نمطى العلاقة ، تلك التى بين عملية الشراء والحيلة ، هى علاقة متواصلة ، فالحكاية التالية تصور هذا بأفضل ما يكون •

جاء طفيلى الى عرس ، فمتع من الدخول ، وكان يعرف أن اخا للعروس غائب ، فذهب فأخذ ورقة كاغد وطواها وسحاها وختمها ، وليس فى بطنها شىء وجعل العنوان (من الأخ الى العروس) وجاء فقال : معى كتاب من أخى العروس اليها فأذن له فدخل ودفع اليها الكتاب ، فقالوا : ما رأينا مثل هذا العنوان ؟ ليس عليه أسم أحد ؟ فقال : وأعجب من هذا أنه ليس فى بطن الكتاب ولا حرف واحد ، لأنه كأن مستعجلا ، فضحكوا منه ، وعرفوا أنه احتال لدخوله ، فقبلوه (٢٩) •

رغم أن الحكاية تتحدث عن وجود خديعة أو حيلة ما ، الا أن الحكاية أبعد ما تكون عن حالة تتعلق بعلاقة تتوافر فيها إحدى الحيل • ومع أنه من الصحيح أن الطفيلى يتحقق له الدخول عن طريق الحيلة ، أى عن طريق الخطاب المزيف ، ومع ذلك ، فعندما جاء الوقت الذى اضطر فيه أن يقول : « وأعجب من هذا أنه ليس فى بطن الكتاب ولا حرف واحد ، لأنه كان مستعجلا ، » فهو فى الحقيقة لم يعد يخدع أحدا طالما أن هذه الإشارة - رغم أنه قد يبدو فيها الرد على التساؤل حول الخطاب - هى فى حقيقتها ليست كذلك • فهذه العبارة فى الواقع تلعب دورين ، فهى من ناحية تكشف عن الحيلة ، ومن ناحية أخرى ، تشكل فى حد ذاتها لمحة ذكية • فلو أخذنا الحكاية على أنها نوع من السرد الروائى ، فقد يعن للانسان أن يتحدث عن وجوب ترك الحيلة عند وقوعها واستخدام اللمحة الذكية مكانها • ونوضح ذلك بطريقة أخرى ، فنقول أن هذه الحكاية تبين ما للمعرفة من وضع مركزى من التمييز بين الشراء والحيلة • فالحيلة بمجرد اكتشافها يتوقف فعلها كحيلة، ولكنها ، بالمثل يمكن أن تؤخذ عندئذ فى موضع التقدير لما تحمله من براعة فطرية • فالمحوظة الثانية التى أبداءها الطفيلى لا تكتفى فقط بالسعى لشراء الدخول استعانة ببراعتها ، بل هى أيضا تحقق عملية التحول التى تصبح بها الحيلة هى قطعة من البراعة ، ومن ثم ، شئنا يستحق التقدير • ومن وجهة النظر الأدبية ، من الممكن أن نقول أن براعة الحيلة، التى كانت موضع تقدير القارئ فقط

(٢٩) المرجع السابق ، ص ٦٤ •

في حكايتي ابن دراج وبنان ، هي أيضا موضع تقدير الضيوف في حكاية الخطاب المزيف (٣٠) .

لقد لاحظنا فيما سبق ، أنه مع معرفتنا بالمعنى الأساسي لكلمة التطفيل على أنه يمثل جزئيا معنى الاندساس ، إلا أنه كان من المتوقع أن تكون هناك حكايات كثيرة ينعكس فيها هذا المعنى ، وهي الحكايات المتعلقة بمسألة « الدخول » . ومع ذلك ، هناك حكايات أخرى لا تقوم على الدخول أو الاندساس . أكثرها أهمية هي المجموعة التي تتشكل من حكايات « الداخل » (وهي خمس وعشرون أو ١٩ في المائة من مجموع الحكايات) . ومن هذه الحكايات ،

حدثني جعفر بن محمد الكوفي قال : « كنت مع بنان في وليمة لرجل نبيل . ومعنا جماعة من الكتاب على مائدة ، فكان قدام رجل منا دجاجة مسممة فضرب يده فأخذها من قدام الرجل ، فقلت له : ما هذا ؟ أتفعل هكذا ؟ قال : انه أصلحك الله - مشاع (٣١) غير مقسوم (٣٢) » .

في هذه الحكاية ، بنان هو الشخص الطفيلي ، كما ان تطفيله لا يمكن في عملية لدخوله أو اندساسه الى الوليمة . وفي الحقيقة ، لقد كان مافعله

(٣٠) هناك كل الاسباب التي تجعلنا نعتقد بان هذه المعادلة بين البراعة والكسب ، واتصالها بين قطبي الثراء والحرمان من الغنى والأهمية ما يجعل وجودها يتعدى مجرد « التطفيل » للخطيب . إذ نستطيع العثور على عناصر لها ، مثلا في أعمال البخلاء لكل من الجاحظ والخطيب البغدادي . وهذه العلاقة . في الحقيقة ، ربما تكون واحدة من أهم العناصر البنائية المتكررة في الأدب والتأليف العربي الوسيط . فوجودها واضح في حكايات ألف ليلة وليلة مثلا ، والقامات قارن من ٣٩٧ وما بعدها

Mia Gerhardt, «The Art of Story-Telling,» (Leiden, 1968)
Tzvetan Todorov, «Les Hommes-réels,» in Tzvetan Todorov, «Poétique de la Prose» (Paris, 1971)

ص ٧٨ - ٩١ . واننى لانبؤى الكشف عن هذه المسألة بطريقة أكثر شمولاً في إحدى الدراسات التي يتم اعدادها حالياً .

Joseph Schacht, «An Introduction to Islamic Law» (٣١) أنظر
(Oxford, 1964) . ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٣٢) الخطيب « التطفيل » ص ٩٩ - ١٠٠ .

بنان في هذه الحكاية هو أنه ضرب بيده ليأخذ السجاجة من أمام أحد الجالسين ، مزيدا بذلك من نصيبه في الطعام . والفعل الذي قام به وقع داخل أحد التجمعات ، بعد أن قامت بالفعل علاقة ضيافة واضحة (أو علاقة المضيف / الضيف) . ومن هنا ، فإن فعل التطفيل ليس متضمنا في البدء بعلاقة الضيافة بل في مضاعفة الفائدة المستمدة منه . وفي هذه الحالة ، لن يكون من المهم من الناحية الفنية سواء ما إذا كان الطفيلي دخل مدعوا أو دخل مندسا . وفي هذا المثال الخاص ، فنحن لا نعرف ما إذا كان بل مدعوا أم لا .

اذن ، فالوظيفة التي تقوم بها حكاية « الداخل » هي الفعل الذي يتمكن أحد الضيوف بواسطته من مضاعفة نصيبه من أي سلع يتم تقديمها . ويدخل ضمن هذه الفكرة أن الطفيلي يحصل لنفسه بهذه الطريقة على سلع أكثر مما كان سيحصل عليها بوسيلة أخرى فالطفيلي ، في واقع الأمر ، هو الفاعل المحرك بينما الضيوف الآخرون أو المضيف ، هم الضحايا .

وهذا الشكل البنائي الذي لا يمثل ضرورة فيما إذا كان الطفيلي قد دخل مدعوا أم لا ، ومن ثم التمييز الواضح بين طبيعة التطفيل في حكاية « الداخل » وفكرة التطفيل باعتباره اندساسا جزئيا ، يظهر بطريقة أوضح في حكاية أخرى من حكايات بنان . فقد قيل إن صاحبنا الطفيلي المشهور يقوم بالنصح قائلا ، إن الشخص عندما تتم دعوته إلى وليمة فعليه أن يجلس على يمين المنزل لكي تتاح له سهولة الوصول إلى الطعام ويكون أكثر تحكما في الظروف العامة للوليمة (٣٣) .

ومن الواضح أنه طالما قيل بشكل صريح أن الضيف المفترض قد جاء مدعوا ، اذن فالشخص يستطيع أن يؤدي فعل التطفيل ومن ثم يكون طفيليا ، دون عملية الاندساس . وفي الواقع ، فإن الحقيقة بأن حكايات « الداخل » تصنف نمطا من التطفيل لا يتفق والتعريف العام الشائع عن التطفيل باعتباره حضورا دون دعوة ، ينبغي أن تؤدي بنا هذه الحقيقة على الأقل في البداية لأن نشك في هذا التعريف .

إن إحدى السمات الأخرى المميزة لهذه الحكاية هي طبيعة الفعل الذي يحدث فيها . وفي الواقع ، لم يحدث الفعل نفسه أبدا ولكن أوصى به

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٩٧ .

فقط . ومن حيث التركيب المورفولوجي ، فإن هذه التوصية لا تشكل العنصر الهام مادام فعل التوصية بأداء أفعال ، باستبعاده من الأفعال الموصى بها ، لن يستطيع بنفسه أن يجعل من شخص ما شخصا طفيليا . إذن ، فطبيعة الفعل الموصى به وليس فعل التوصية هو الذي يقرر بناء الحكاية .

وتعتبر هذه الوسيلة الأدبية – من أن يكتسى الفعل بشكل التوصية – وسيلة مفضلة في الحكايات من فئة « الداخل » وفي بعض الأحيان ، كما هو في الحالة السابقة ، تعرض التوصية ببساطة على أنها قول منقول عن صاحب التوصية . ومع ذلك ، فهي يمكن أن تشكل جزءا من رواية أكثر تعقيدا . فعندما كان وكيع يجلس على المائدة يأكل مع بنان ، بناء بنان يوبخه على أكل الباذنجان الذي يباع مائة برانق (سدس درهم) ويترك صدر الفرخة ، في حين أن الدجاجة الواحدة كانت تباع بدينار (٣٤) .

إذن ، وكما يتبدى من هذه الحكايات ، أن الفن في أن يكون الشخص طفيليا وهو في « الداخل » يتضمن شيئا أكثر من مجرد الأخذ بأنانية من الغير ، بل يتضمن أيضا قدرا كبيرا من الاهتمام من جانب الطفيلي بأفعاله الخاصة ، خشية أن يذهب أحد هذه الأفعال عبثا . فلقد قيل للطفيليين ، مثلا وهم يجلسون الى المائدة ، بأن لا يتحدثوا أبدا وهم يأكلون ، وإذا ما كلمهم أحد وجب الرد عليه ، فلا بد أن تكون الاجابة بنعم فقط . والسبب في هذا هو أن الكلام يشغل عن الأكل ، « وقول نعم مضعة » (٣٥) كما أن الضيف يتم نصحه ليس فقط بأن يئأى بنفسه بعيدا عن الأطعمة والخضروات الرخيصة بل أن يحذر أيضا من شرب الماء بأكثر من اللازم (٣٦) .

الصفة الأخرى المميزة للحكايات من فئة « الداخل » هي أن الفعل المولك للوظيفة في جميع الحالات في الواقع ، يعتمد على الحيلة . وهنا فإن الحيلة يدخل ضمنها تناول الطعام بطريقة غير عادية الى حد ما وذلك لمضاعفة الفائدة للطفيلي .

وفي حقيقة الأمر ، أن فئتي الحكايات من باب « الدخول » و « الداخل » يمكن اعتبار أنهما يعكسان مرحلتين مختلفتين من مراحل تطور حالة الضيافة والمرحلة الثالثة من هذا التطور تتمثل في فئة « الاستطالة في الضيافة »

(٣٤) المرجع السابق ، ٨٧ .

(٣٥) المرجع السابق ، ٥٧ .

(٣٦) المرجع السابق ، ص ٧٤ – ٧٥ ، ٧٦ – ٧٧ .

ومع أن هذه الفئة عددها قليل جدا (حكايتان أو ١٦ فى المائة من مجموع الحكايات) ، إلا أنها مع ذلك غاية فى الأثرة من حيث الحيل التى يأتى بها وفى معالجتها لدورى الفاعل والمريض وفى هذه الفئة يقوم الضيف باظهار تطفيله ليس بالدخول غير مدعو أو بمقاومة المضيف وليس بمضاغفة استهلاكه بل فى الاطالة أكثر من اللازم فى عملية الاستضافة ، أى برفضه الرحيل .

نزل بعض أهل البصرة على مدينى ، وكان صديقا له ، فالح على المدينى بطول المقام ، فقال المدينى لامراته : اذا كان غدا فانى أقول لضيفنا كم ذراعا تقفز ؟ فاقفز أنا من العتبة الى باب الدار ، فإذا قفز الضيف أغلقى الباب خلفه . فلما كان من الغد قال له المدينى: كيف قفزك يا فلان ؟ قال : جيد ، قال: فوثب المدينى من داخل منزله الى خارج الدار اندرا فقال له : ثب ، فوثب الى داخل الدار ذراعين ، فقال له : أنا وثبت الى خارج الدار اندرا ، وأنت وثبت الى داخل الباب ذراعين ! قال : ذراعان الى داخل خير من أربعة الى برا !! (٣٧) .

من الواضح فى هذه الحكاية أن الضيف قد أظهر تطفيله باطالة أمد الترحيب به ورفضه الرحيل . ومع ذلك فإن العلاقات بين الفاعل والمريض هنا قد تغيرت ، كما تغير الدور الذى تلعبه الحيلة . فالمضيف يحاول استخدام الحيلة لاجبار ضيفه على الرحيل : عندئذ صار المضيف هو الفاعل والضيف هو المريض ، ولو كانت الحيلة قد نجحت ، لكان هو المقصود بأن يكون الضحية . ومع ذلك ففى هذه التركيبية المورفولوجية لا تنجح حيلة المضيف ، كما تبين من الرد البارع للطفيلى فى هذه الحكاية ونحن نجد ، فى واقع الأمر ، أنه فى الحكايات الخاصة بـ « الاستطالة فى الضيافة » فإن العلاقة الأساسية بين الفاعل / الضحية المتضمنة فى عملية التطفيل والتى يكون فيها الطفيلى هو الفاعل قد أصبحت حقيقة من خلال بناء روائى انعكست فيه هذه العلاقة ، فى البداية على الأقل ، لكى يصبح المضيف هو الفاعل والطفيلى هو المريض . وعلى كل ، فنحن نرى أن المضيف قد أخفق لأن الطفيلى قد أفسد حيلة المضيف ، بحيلة مضادة . إذن ، فهذه الحيلة المضادة قد قلبت دورى الفاعل / المريض فى الحكاية مؤدية الى خلق أو رد بناء الدور الخاص بالطفيلى – الفاعل والمضيف – الضحية المتضمن فى عملية التطفيل .

(٣٧) المرجع السابق ، ص ٢٥ .

ومن هذا نجد أن فئة « الاستطالة في الضيافة » لها وظيفتان ، كل منهما يتمثل في إحدى الحيل . في الأولى يحاول المضيف أن يخلص نفسه من الضيف عن طريق الحيلة ، وفي الوظيفة الثانية ، يقوم الضيف وهو طفيلي بأحباط خطة المضيف عن طريق حيلة من صنعه .

وفي إحدى الحكايات الأخرى يقرر المضيف وزوجته التظاهر بأنهما يتشاجران في محاولة لادخال الخديعة على الضيف الذي طالبت إقامته . وبعد أن تخانق الاثنان ، قالت الزوجة للضيف : « بالذى يبارك لك في غدوك غدا أينما أظلم ؟ » فقال الضيف : « والذى يبارك لى مقامى عندكم شهرا ما أعلم » (٣٨) .

ووجود هاتين الحيلتين ، تلك التي لجأ إليها المضيف والأخرى التي استخدمها الضيف ، يعتبر شيئا له دلالاته . قاضطرار المضيف للجوء الى استخدام الحيلة يوحى بأنه لم يكن يشعر بحريته في اخراج الضيف . وفي هذه الحكايات يبدو ان هناك نوعا ما من قواعد التحريم الخاصة بالضيافة تؤدي فعلها ، وهي قواعد تشبه تلك الخاصة بالرفض القاطع للضيافة التي وردت في أعمال « البخلاء » ، والتي اضطرت المضيفين للتحويل الى استخدام الحيل (٣٩) ولكن الحيلة الثانية ، تلك التي استخدمها الطفيلي ، فهي الأخرى لها دلالتها . فان نرى أن الطفيلي لم يكن يرغب في الرحيل وأنه في الحقيقة قد بقي رغم المحاولات التي بذلها مضيفه لزعزحته من مكانه ، لكان يكفى لافشال الحيلة التي استخدمها المضيف دون ان يستجيب الطفيلي لذلك بحيلة أخرى . وموقف كهذا ، يرد في حكايات معينة من « بخلاء » الجاحظ حيث يلجأ المضيف فيها الى استخدام إحدى الحيل لكي يبعد أحد الضيوف ولكن الحيلة تفشل ، سواء بمحض الصدفة أو نتيجة لضعف في الحيلة نفسها (٤٠) . وعلى النقيض من ذلك ، ففي فئة « الاستطالة في الضيافة » يتم تذكيرنا بأن الطفيلي يعتبر ملك المحتالين ، الذي يفسد حيل خصومه بحيل أكثر براعة من صنعه .

(٣٨) المرجع السابق ، ص ٢٤ .
(٣٩) «Bukhala Work» «Structures of Avarice»

(٣٩) أنظر كتابي عن الفصل الرابع والخامس ومقالتي عن «Micropoetics»
ص ٣١٥ - ٣١٦ و «Humor» (الفصل الثاني والفصل الثالث من هذا الكتاب)
(٤٠) أنظر على سبيل المثال ، « البخلاء » للجاحظ ص ١٢٣ - ١٢٤ ،
١٤٨ - ١٤٩ .

كذلك ، يجب أن نتذكر أن الحكاية فى فئة « الاستطالة فى الضيافة » مثلها مثل حكايات « الداخر » تعكس تصورا للتطفيل يتمايز عن ذلك الخاص بالحضور دون دعوة • فى حكاية سباق القفز التى فرغنا من مناقشتها توا ، قيل أن الطفيلى كان صديقا للمضيف ، ومن ثم فالاحتمال كبير فى أن الدعوة قد وجهت إليه للحضور ، أو أنه على الأقل قد لقي الترحيب عندما جاء •

اذن فى مورفولوجيات الحكايات التى ناقشناها حتى الآن ، رأينا أن الطفيلى ينتصر على جميع العقبات التى تواجهه ويحتفظ بوضعه كفاعل محرك • ومع ذلك ، فهناك حكايات يصبح فيها الطفيلى هو المريض بل والضحية فى الحقيقة ، وهى الحكايات الخاصة بـ « الطفيلى = الضحية » (١٠ أو ٧٨ فى المائة من مجموع الحكايات) •

وفى الحكاية التالية ، فإن الضحية ليست سوى بطلنا/ بنان نفسه فهو يروى الحكاية قائلا :

دخلت البصرة ، فقيل لى : ان هاهنا عريفا للطفيلية يبرهم ويكسوهم ويرشدهم الى الأعمال ويقاسمهم فصرت اليه فبرئى وكسانى وأقمت عنده ثلاثة أيام • وله خلق يصيرون اليه بالزلات فيعطيهـم النصف ويأخذ النصف ، فوجهنى معهم فى اليوم الرابع فحصلت فى موضع وليمه فأكلت وازلت معى شيئا كثيرا ، فجتته به فأخذ النصف وأعطانى النصف ، فبعت ما دفع لى بـ درهم ، فلم أزل على هذا أياما فدخلت يوما الى عرس جليل ، واكلت وخرجت بـ زلة حسنة ، فلقينى انسان فاشتراها منى بدينار ، فأخذته وكتمته أمرها ، فدعا جماعته من الطفيلية وقال : ان هذا البغدادى قد خان ، وظن أنى لا أعلم كل شىء بفعله فاصفعوه وعرفوه ماكنما ، فاجلسونى شئت أم أبيت ، فما زالوا يصفعوننى واحدا واحدا ويقول الأول منهم : قد أكل مضيرة ، ويصفعننى الآخر ويشم يدى ويقول : وأكل بـ قيلة ، ويقول الآخر وأكل سحذا ، حتى جاعوا بكل شىء أكلته ماغلطوا بزيادة ولانقصان ، ثم صفعننى شيخ منهم صفة عشيمة وقال : باع الزلة بدينار وصفعننى آخر وقال : هات الدينار فدفعته اليه وأخذ ثيابى التى كان أعطانها وقال

أخرج يا خائن في غير حفظ الله ، فخرجت الى السفينة ،
وجئت الى بغداد ، وحلفت ان لا اقيم ببدة طفليتها يعلمون
الغيب (٤١) .

في هذه الحكاية ، نجد أن ما حدث بالفعل هو أن بنان ، بسبب جشعه ،
قد حاول ان يستفيد على حساب الطفيليين الآخرين . ولكنهم كانوا من
المهارة بحيث لم ينخدعوا ، واكتشفوا لعبته وعاقبوه عليها وبذلك أصبح
هناك وظيفتان في هذه الحكاية ، وبالتالي في المورفولوجية الخاصة
بالطفيلي = الضحية . في الوظيفة الأولى يقوم الطفيلي بفعل ما وفي
الثانية نرى أنه لم يكن فقط فاشلا في هذا الفعل بل أنه أيضا يعاني من
جرائه . إذن ففي هذا المخطط نجد ان الفعل الأول كان دافعه التطفل ،
أي القيام بفعل التطفل . وبذلك نرى ان الطفيلي قد صار متورطا في هذا
الموقف نتيجة لتطفيله . وأنه لهذا ويكونه طفيليا قد بات ضحية . وبذلك
فإننا نستطيع القول أن دور الطفيلي ودور الضحية في هذه الحكايات
قد انصهرا معا . ومن الواضح ، ان الضحية هو نمط لشخص مريض
وعليه نستطيع ان نرى وضع الفاعل / المريض في هذه المورفولوجية
باعتبارها وضعا يبدأ منه الطفيلي الحكاية كفاعل وينتهي فيه كمريض . وفي
القصة السابقة ، نستطيع أن نعتبر أن تطفل بنان هو في الحقيقة شكل
من أشكال الجشع ، مستقل عن مسألة استغلال المضيفين في الحفلات .

أما في الحكايات الخاصة بالاستطالة في الضيافة ، فنجد أن الطفيليين
قد تغلبوا على مضيفيهم في سباق الحيل والمهارة . ولكننا هنا نجد أن
الطفيلي نفسه قد تغلب عليه طفيليون آخرون . وهذا الموقف نراه في
القصة التالية . أقام أحد الطفيليين وليمة حيث اقتحمها طفيليان آخران
ولكنه تعرف عليهما وصعد بهما الى حجرة وأبقاهما هناك حتى انتهى من
اطعام من رغب فيهم . وبعد أن انتهى من ذلك ، أطلقهما دون أن يعطيتهما
شيئا ليأكلاه (٤٢) .

هنا ، الأشخاص في الحكاية والضحايا هم الطفيليون . والذي غلبهم
هو المضيف ، وان كان هذا المضيف نفسه هو الآخر طفيلي . ومن هنا نجد
في هاتين الحكايتين أنه عندما ينهزم أحد الطفيليين من شخص آخر

(٤١) الخطيب ، « التطفل » ص ٩٠ - ٩١ .

(٤٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ .

أكثر مهارة منه فهذا الشخص الآخر هو طفيلي كذلك . وهذه الحكاية فى الحقيقة يمكن مقارنتها بقصة ابن دراج التى ناقشناها سابقا . ففى كلتا الحكایتين ، يقوم المضيف باستخدام حيلة ابعاد الطفيلي فى مكان بالطابق الأعلى . ومع هذا ، فان المضيف الذى هو الآخر طفيلي هو الذى ينجح ، بينما المضيف الذى ليس بطفيلي هو الذى ينخدع .

وهذا ليس معناه ان جميع الطفيليين الضحايا يصيرون كذلك على يدى طفيليين آخرين ، بل يمكن ان يكونوا ضحايا الحظ السئ ، أو لخطأ من جانبهم . وهذا هو ما يحدث فى الحكاية التالية البالغة التعقيد :

أمر المأمون أن يحمل اليه عشرة من الزنادقة سموا له من أهل البصرة ، فجمعوا وأبصرهم طفيلي فقال : ما اجتمع هؤلاء الا لصنيع ، فأنسل ، فدخل وسطهم ، ومضى بهم الموكلون حتى انتهوا بهم الى زورق قد أعد لهم ، فدخلوا الزورق ، فقال الطفيلي هى نزهة فدخل معهم الزورق ، فلم يك بأسرع بأن قيد القوم وقيد معهم الطفيلي فقال الطفيلي : بلغ تطفيلي الى القيود ! ثم سير بهم الى بغداد فدخلوا على المأمون ، فجعل يدعو بأسمائهم رجلا رجلا فيأمر بضرب رقابهم ، حتى وصل الى الطفيلي وقد استوفى عدة القوم ، فقال للموكلين بهم : ما هذا ؟ فقالوا : والله ماندرى غير أننا وجدناه مع القوم فجئنا به فقال المأمون : ما قصتك وملك ؟ فقال : يا امير المؤمنين امرأته طالق ان كان يعرف من أقوالهم شيئا ولايعرف الا الله ومحمدا النبى صلى الله عليه وسلم ، وانما أنا رجل رأيتهم مجتمعين فظننت صنيعا يغدون اليه . فضحك المأمون وقال : يؤدب .

هنا ، نجد ان صيغة الرواية تتبدل عندما تصبح القصة التى تتبع مسارها هى الاطار لقصة أخرى . فنديم المأمون ينتهز الفرصة ليروى حكاية تمثل الكرم الذى يبدية أحد أصحاب الضيافة تجاه واحد من الطفيليين . وبعد أن يستمع المأمون لهذه القصة يقوم باطلاق سراح بطلنا الحقيقى ويكافئه (٤٣) .

(٤٣) المرجع السابق ، ص ٤٤ - ٤٦ . وهذه هى الحالة الوحيدة فى كتاب « التطفيل » التى تأخذ صيغة الحكاية الكاملة وتخدم أيضا كاطار لقصة أخرى .

ورغم النهاية السعيدة ، فإن هذا الرجل صار ضحية بالفعل نتيجة لما قام به من تطفيل، كما أقر هو نفسه بذلك . فهو الذى فرض على نفسه تماما أن يصبح ضحية . وقد يعن لنا أن نقول أن شدة رغباته هى التى إخدعته وضللته . وأخيرا ، فانه اذا كان فى نهاية الأمر قد حصل على وجبة طعام ، فذلك لم يكن بأى شكل نتيجة براعته بل كان فقط نتيجة النخوة وكرم أخلاق الخليفة .

وجعل الشخص من نفسه ضحية ، والذى يتضح أكثر فيما ينجم عن الحالة السيكلوجية للتفيل ، يمكن أن نراه جليا فى حالة ذلك الطفلى الذى سئل عن سبب شحوب وجهه . ففسر الأمر بأن ذلك نتيجة « من الفترة التى بين الغضارتين » وهو يخاف « أن يكون الطعام قد فنى » (٤٤) إذن فهذا الطفلى ضحية لأنه خائف ، وإن الحكاية تعرض لنا حالة خالصة من وقوع الشخص ضحية ذاته والشئ أيضا المثير تماما فى هذا المقال هو أن عملية التطفيل قد وصلت الى نوع من الرغبة المطلقة ، أى ، مجرد نوع من التجريد السيكلوجى لفعل التطفيل . ومثل هذا التجريد بما يصاحب من تأكيد على الحالة السيكلوجية للطفلى والحالات السيكلوجية التى تقع تحت فعل التطفيل ، هو أمر يشبه بالمعالجة السيكلوجية المجردة التى تنطبق تماما على الكثير جدا من حكايات البخل للخطيب (٤٥) ومع كل ، يجب هنا ملاحظة ان الاتجاه نحو اللجوء للتجريد السيكلوجى فى « كتاب البخل » للخطيب كان حجة أكبر مما كان عليه فى كتابه عن التطفيل .

وفى الحكايات من فئة « الطفلى = الضحية » فإن هذا العنصر السيكلوجى ، بينما يتكرر من حين لآخر ، الا أنه لا يمثل أمرا جوهريا من حيث التركيب المورفولوجى . ولكن هناك حكايات يشكل فيها الارتباط السيكلوجى للطفلى العامل المولد للوظيفة ، ومن ثم يعتبر فعلا جوهريا فى الحكاية ، فمثلا ، فى إحدى الحكايات القصيرة ، ذكر أن أحد الطفيليين كان يحب أن ينال الخمر من أصحابه ولكنه يكره أن يخرج منه

(٤٤) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(٤٥) أنظر على سبيل المثال ، الخطيب « البخل » ص ٧١ ، ٧٥ ، ١٤٥ ، ١٧٢

انظر أيضا كتابى «Bukhalá' Work» الفصل الخامس نفس الفصل «Structures of Avarice».

المال (٤٦) فى هذه الحكاية لم نعلم بأن الطفلى قد قام بأى فعل • ولكننا نرى بدلا من ذلك ، ارتباطه بغرض التطفيل : شربه الخمر الخاص بالآخرين • وبذلك ، فإن الفعل الذى يبين فى الحكاية أن الفاعل هو شخص طفلى ، هو فعل يبين تعلقه بالشئ • ولهذا فإن مثل هذه الحكايات تسمى بحكايات « التعلق » (وهى ٣٤ أو ٢٤ر فى المائة من مجموع الحكايات) •

والموضوعات المحددة المرتبطة بهذا التعلق يمكن أن تختلف • وغالبا ما تكون موضوعات خاصة بالدعوات وولائم الغداء • فعندما سئل عباس الطفلى عن أحب الأشياء التى يود أن تقع له ، قال : « دعوة قريبة فى يوم مطير » (٤٧) وفى أغلب الأحيان ، الحكايات من هذه الفئة تذهب مباشرة الى لب الموضوع ، أى ، أن تبين حالة التعلق بالطعام • وهذا التعلق بالطعام يمكن أن يظهر فى عدة أشكال • ومن هذه الأشكال ، ما قيل عن أحد الطفليين من أنه لو رأى الخبز معلقا فى السحاب « لطار فى الجو مع العقاب » (٤٨) • وفى بعض الأحيان يعترف الطفليون أنفسهم بهذا التعلق • فعندما سئل أحد الطفليين مرة ما إذا كان يحب أبا بكر وعمر ، أجاب بأن حبه للطعام لم يترك فى قلبه حبا لأحد (٤٩) • بل وهناك ما قد يعبر أكثر عن عدم التقوى ، وهو ما تمثل فيما أبداه بنان من آراء فى موضوع مشابه • فقد سمع بطلنا ذات مرة رجلا وهو يقول بأن الدجاج سوف يأتى فى سنة تحدث فيها مجاعة حاملا معه الخبز والأنواع العديدة من الطعام • فرد بنان بأن هذا هو رجل يستحق السماع اليه وأن يطاع (٥٠) •

ومن أكثر حكايات « التعلق » اشارة ، هى تلك الحكايات التى تعمل على اظهار ذلك النوع من التعلق الذى يصل الى حد التسلط والاستحواذ ، وذلك باظهار انشغال الطفلى بموضع تعلقه •

فقد سمع طفلى وهو يقول : « انتظرته مقدار ما يأكل انسان رغيفا • وعندما سئل نفس الطفلى ما هو حاصل ضرب اثنين فى اثنين ، أجاب « أربعة أرغفة » (٥١) ولكن فى بعض الحالات الأخرى لا يكون الحساب

(٤٦) الخطيب ، « التطفيل » ، ص ٢٦ •

(٤٧) المرجع السابق ، ص ٥٨

(٤٨) المرجع السابق ، ص ٢٧ •

(٤٩) المرجع السابق ، ص ٥٧ •

(٥٠) المرجع السابق ، ص ١٠٨ •

(٥١) المرجع السابق ، ص ٦٠ •

دقيقاً ، فعندما سئل أبو سعيد الطفيلي عن حاصل ضرب أربعة في أربعة ، قال : « رغيفين وقطعة لحم » (٥٢) .

ان هذه الحكايات لها أهميتها لعدة أسباب . فهي بتحولها من منظور الجيل التي يقوم بها الطفيلي الى نوازعه ، فانها تعطى بذلك صورة للحالات السيكولوجية التي تستحث ، ومن ثم بشكل مافسر ، الأفعال التي يقوم بها الطفيلي . وهذه الحكايات وحدها ، بل قد يزيد الأمر عندما تنضم اليها حكايات التجريد السيكولوجي في « بخلاء » الخطيب ، تقدم الحجة ضد الفكرة التي يقول بها بعض أصحاب المعرفة من أن الأدب من هذا النوع ينحو لكي يكون أدبا غير سيكولوجي (٥٣) والتأثير الرئيسي الآخر الذي أحدثته هذه الحكايات هو أنها تغير الى حد ما تصورنا عن الطفيلي . فهو ليس فقط بالمخادع الماهر وسيد الجيل ، بل هو أيضا شخص على قدر كبير من التعلق بطعام الآخرين ، ان لم يكن يتسلط عليه هذا الطعام .

وكما يتبين من الحكايات من فئة « التعلق » ، ان هناك أفعالا يتميز بها الطفيلي ليس من ضمنها المحاولات المادية لرفع درجة استهلاكه . ومن أمثلة هذه الأفعال الأخرى ، هي تلك التي يدافع فيها الطفيلي ، بدلا من توصيته على أي فعل محدد من أفعال التطفل ، عن ممارسة فعل التطفل أو التبشير لدى الآخرين . والحكايات التي تضم مثل هذا النمط من الفعل تشكله فئة التبشير ، (اثنتى عشرة حكاية أو ٩٣ في المائة من مجموع الحكايات) .

ومن هذه الحكايات ، ان رجلا سال والده ، الذي كان طفيليا ، ما اذا كان لا يشعر بالعار من تطفيله . فرد الأب قائلا : « وما أنكرت منه ؟ » وأضاف « لقد تطفل بنو اسرائيل فقالوا » () وهنا يستشهد بأية من القرآن (: « ربنا أنزل علينا مائدة من السماء ، تكون لنا عيدا » (٥٤) .

(٥٢) نفس المرجع .

Charles Pellat, Bukhala, «El 2» ١٢٩٧ ص (٥٣)

Todorov, «Hommes-récits» ص ٧٨ وما يليها

(٥٤) الخطيب ، « التطفل » ، ص ٣٤ . انه ابن المشر تماما ان نجد كثيرا من الشاين في الاستشهاد المذكور ، أولا ، ان الآية لم تذكر بالكامل . فالطفيلي بدأ بقوله : « ربنا أنزل ... » بينما النص القرآني يبدأ بقوله : « قال عيسى بن مريم اللهم ربنا أنزل ... » (سورة المائدة الآية ١١٤) . ومع ذلك فان الطفيلي قد نسب القول لابناء اسرائيل بدلا من عيسى بن مريم .

أن هذا الاستخدام ، بل الأخرى سوء الاستخدام ، لآية من القرآن هي شيء يتفق تماما مع الاتجاه نحو استغلال النصوص والأحكام الدينية للدفاع عن التطفيل . ومثل هذه الاستخدامات للنصوص الدينية قام بها بخلاء الجاحظ في محاولة للدفاع عن خطيئتهم (٥٥) .

ونعود مرة أخرى الى حكايات التبشير في « كتاب التطفيل » للخطيب البغدادي ، حيث صيغت الحجج أيضا لكي ترد على اعتراضات محددة . فلكي يتم تفنيد القول ، الذي جاء فيما سبق شكل على حديث ، بأن ذلك الذي يحضر لكي يأكل دون أن توجه له الدعوة ، فهو قد دخل لصا وخرج مغفيرا ، استخدام بنان الحجة التالية : مثل هذا الطعام حلال ، لأن المضيف ، لو شاء أن يطعم مائة من الناس ، لطلب من الخباز أن يجهز ما يكفي لمائة وعشرين . وذلك لأنه « يجيئنا من نريد ومن لا نريد » ويستطرد بنان موضحا : « فأنا ممن لا يريد (٥٦) » ومثل هذا أيضا ، ما قام به أحد الطفيليين من تفسير لوصية الخضر الى موسى بأن لا يمشى في غير حاجة ، بأن ذلك يعنى بأنه لا ينبغي أن يمشى الى موضع لا يمضغ فيه شيئا (٥٧) .

أن هذه الحكايات لاتتضمن نوعا من الحيل ، هذا اذا كان المقصود من الحيلة أن تستخدم كخدعة تستهدف تحقيق نوع من الناتج المادي لمستخدمها . وعلى أية حال ، فإن الحجج البصارعة التي وردت في الحكايات هي تقريبا بمثابة حيل لفظية وذهنية تقوم بتشويه وتحريف المعاني الأصلية ومغزى العبارات المعيارية بحيث تجيء في شكل يجعلها مؤيدة لارتكاب أحدى الخطايا . وبهذا ، فهي مثلها مثل الحيل الأخرى ، تسهم في تصوير الفيليين على أنهم رجال في الواقع ، لم يأت أي ذكر للنساء (٥٨) يطوعون المهارة في خدمة أغراض أقل نبلا .

(٥٥) انظر على سبيل المثال الجاحظ « البخلاء » ص ٩ - ١٦ ، ٥٨ - ١٨٦ ، ١٩٢ - ١٩٤ .

(٥٦) الخطيب « التطفيل » ، ص ٣٥ .

(٥٧) المرجع السابق ، ص ٥٧ .

(٥٨) وهذا يتناقض مع الحقيقة بأن هناك قلة من النساء البخيلات . الجاحظ « البخلاء » ص ٣٠ ، ٣٣ - ٣٤ . والمشاكل التي قد تفرضها امرأة تحاول ممارسة عملية التطفيل تصورها جيدا العبارة المعيارية التالية التي ذكرها الخطيب « ان أحق الناس بلطمة من أتى طعاما لم يدع اليه ، وأن أحق الناس بلطمتين من يقول له صاحب المنزل : اجلس ها هنا ، فيقول : لا بل اجلس ها هنا ، وأحق الناس بثلاث لطعات من دمي الى طعام فقال لصاحب البيت : ادع ربة البيت تأكل معنا » . الخطيب « التطفيل » ص ٢٣ .

من هذا التحليل للتركيب المورفولوجي تبرز لنا بوضوح عدة نقاط هامة ، وقد نوهنا الى احدى هذه النقاط بالفعل ، وهى النقطة التى تتعلق بتعريف مسألة التطفيل . وهنا ، حتى لو كان علينا أن نستبعد ، لاغراض التحليل ، الحكايات الخاصة بـ « التعلق » و « التبشير » باعتبار أنها لاتمثل بالضرورة الأفعال المحددة للتطفيل ، أو على الأقل ، الأفعال المادية ، فالمسألة تظل باقية كما هى . وفى السياق الخاص بالتركيب المورفولوجية التى تتصل بحالة الضيافة ، فان فئة الحكايات من باب « الدخول » فقط هى التى تتفق وتعريف التطفيل على أنه الحضور الى احدى اللآئم دون دعوة . أما فى الحكايات من فئتي « الداخلى » و « الاستطالة فى الضيافة » فالأفعال التى لها مغزاها من حيث التركيب المورفولوجي ليست هى فقط بالأفعال المستقلة عن مسألة توجيه الدعوة ، بل اننا نعرف ، فى حالات كثيرة أن الشخص الطفيلى كان مدعوا . بل وقد تزداد قوة الاتجاه نحو فكرة ان التطفيل يتسع أكثر لكى يتعدى المفهوم الخاص بالاقتحام ، اذا ماكان على المرء أن يدخل حكايات « التعلق » باعتبار أنها تبين صفة معينة تكفى لتعريف الشخص الطفيلى . وفى الواقع لو كان على المرء أن يصوغ تعريفا للتطفيل وللطفيل يعتمد على الافعال التى يقوم بها الطفيلى فى كتاب « التطفيل » لأمكن للانسان أن يصل الى التعريف التالى : ان التطفيل يمثل اساءة استعمال الضيف لحقوقه فى موقف الضيافة . ومن الممكن رؤية اساءة الاستعمال هذه وهى تحدث فى أطوار مختلفة . « فالدخول » هو اساءة استعمال وانتهاك لعملية المبادأة ، أى ، المجيء دون دعوة ، والحكاية الخاصة بـ « الداخلى » قد تمثل اساءة استخدام الحقوق التى يمتلكها الضيف عادة تجاه الطعام والشراب ، وعملية « الاستطالة فى الضيافة » قد تكون هى الفشل فى الانصراف فى الوقت المناسب .

ومع ذلك ، فان تعريف التطفيل على أنه المجيء دون دعوة ، هو التعريف الوحيد الذى عرضه الخطيب البغدادى فى مناقشته الفيلولوجية بشكل رسمى . أما الملاحظة الوحيدة الأخرى التى تشير الى تعريف آخر ، أو تعريف أوسع للتطفيل ، فهى العبارة الموجودة فى العمل فى الجزء الخاص بالادانة المعيارية لواقع الأمر من أن ذلك الذى يستطيل فى عملية الترحيب به يكون شخصا من منزلة الطفيليين (٥٩) . ومثل ذاك يمكن أن يتحقق فى المصادر المعجمية واللغوية . ولكن ، ودون

استثناء ، فإن جميع الملاحظات التي تنصب على عملية التطفيل نفسها
تقتصر تعريف اللفظ على أنه بصفة خاصة هو الحضور دون دعوة (٦٠) .

ولكن المسألة تصبح أكثر تعقيدا الى حد ما عندما يقوم الانسان
بالتأمل في المترادفات الخاصة بالتطفيل . والخطيب ، في الواقع ، يعطينا
أربعة مترادفات « الامعة » ، « الواغل » ، « الوارش » ، و « الرائش » .
وعندما يحاول الانسان أن يتأكد من هذه المترادفات في المصادر الأخرى ،
يجد واضحا أن المترادفين الأولين يدلان بصفة خاصة على الحضور دون
دعوة (مع التذكر بأن كلمة الواغل تشير الى الشراب) . بالاضافة
لهذا ، أنه بينما معظم المصادر التي تم المبحث فيها تحدد فعل « ورش »
على أنه الحضور دون دعوة ، فإنها تشير أيضا الى امكانية استخدام
الفعل للدلالة على الوالع والانتكباب على الطعام ، بينما كلمة « الرائش »
تدل على الشخص الذي يأكل كثيرا ، والشئ البالغ الأهمية ، هو أن
هذه الألفاظ الأربعة ، وباستثناء المرة الوحيدة التي يقع فيها لفظ « الواغل »
في الرسالة النهائية ، لا تظهر في الأجزاء غير اللغوية من « كتاب
التطفيل » (٦١) بجانب هذا ، هناك أيضا عدد من الألفاظ التي وردت في

(٦٠) الربيدى ، « تاج » ، المجلد ٧ ، ص ٤١٧ - ٤١٩ ، ابن منظور ،
« لسان » ، المجلد ١٣ ، ص ٤٢٦ - ٤٢٩ ، الفيروز ابادى ، « القاموس » ،
المجلد ٤ ، ص ٧ ، ابن سيده ، « المخصص » ، المجلد ١ ، ص ٦٧ ، الأزهري ،
« تهذيب » ، المجلد ١٣ ، ص ٣٤٩ - ٣٥٠ ، «Lexicon» Lane ، المجلد ٥ ،
ص ١٨٥٩ - ١٨٦٠ .

(٦١) الخطيب « التطفيل » ص ٤ - ٨ ، ١١٣ ، الربيدى « تاج » ، المجلد ٤ ،
ص ٣٦٤ - ٣٦٥ ، المجلد ٥ ، ص ٢٦٨ ، المجلد ٨ ، ص ١٥٨ - ١٥٩ ، ابن منظور
« لسان » ، المجلد ٨ ، ص ١٩٨ - ٢٠٠ ، ٢٦٥ - ٢٦٦ ، المجلد ٩ ، ص ٣٤٩ - ٣٥٠ ،
المجلد ١٤ ، ص ٢٥٨ - ٢٦٠ ، الثعالبي ، « فقه اللغة » (القاهرة ، بدون تاريخ)
ص ٢٢١ ، الأزهري « تهذيب » ، المجلد ٨ ، تحقيق عبد العظيم محمود ومحمد على
النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ١٩٦ - ١٩٧ ، المجلد ١١ ، تحقيق محمد أبو الفضل
ابراهيم وعلى البجاوى (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ٤٠٧ - ٤٠٩ ، ابن سيده ،
« المخصص » ، المجلد ١ ، ص ٦٧ ، المجلد ٣ ، ص ١٠١ ، ابن سيده ، « الحكم » ،
المجلد ٢ ، تحقيق ع.س. أحمد فراج (القاهرة ، ١٩٥٨) ، ص ١٥٠ - ١٥١ ،
المجلد ٦ ، تحقيق محمد على النجار ومراد كامل (القاهرة ، ١٩٧٣) ، ص ٤٠ - ٤١ ،
التبريزى « كنز الحفاظ » ، تحقيق ل. شيخو (بيروت ، ١٩٩٥) ، ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ،
٦١٧ ، السيوطى « الزهر في علوم اللغة وانوامها » ، المجلد ١ ، تحقيق محمد أ.ج.
المولى ، ومحمد أبو الفضل ابراهيم ، وعلى البجاوى (القاهرة ، ١٩٤٥) ،
ص ٥٤٩ .

كل من « لسان العرب » و « تاج العروس » كمتراصفات لكلمة الطفيلي . من هذه المترادفات ، هناك اثنان ناقشناهما بالفعل ، هما الوارش والواغل . المرادف الثالث ، « الزلال » يدل على أخذ الطعام من الولاثم (٦٢) . ومن الكلمات الباقية ، هناك خمس منها « الراشن » ، « المنيل » ، « الرامق » ، « الزامج » ، « الدامر » ، تدل بصفة خاصة فى هذا السياق على الشخص الذى يأتى أو يدخل دون دعوة . ومن المترادفات الأخرى التى وردت فى لسان العرب « و « تاج العروس » هناك ، « المكرم » ، « اللعظ » ، و « اللعموظ » ، « القسقساقس » (الأرشم) ، وكلها مترادفات تدور حول الولع بالطعام أو الانكباب الزائد عليه ، وقيل أيضا أن اللعظة تساوى التطفيل (٦٣) .

وفى الحقيقة ، فإن التعريف المعجمى للتطفيل والطفيلي ، فى كل من « كتاب التطفيل » للخطيب البغدادي وغيره من المصادر الأخرى ، يركز على فكرة الحضور دون دعوة ، بينما فى نفس الوقت يبين وجود علاقة ما بين الألفاظ موضع البحث والمفهوم الذى أطلقنا عليه التعلق بالطعام ، ولقد كان هذا التركيز على فكرة الحضور دون دعوة أكثر وضوحا فى حالة الخطيب عما كان ، مثلا ، فى « لسان العرب » أو « تاج العروس »

(٦٢) الزبيدي ، « تاج » ، المجلد ٧ ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ ، المجلد ١٣ ، ص ١٦٣ - ١٦٧ .

(٦٣) الزبيدي ، « تاج » ، المجلد ٥ ، ص ٢٦٢ ، المجلد ٦ ، ص ٣٤٨ - ٣٤٩ ، المجلد ٨ ، ص ١٢٦ - ١٢٧ ، ٣١٣ ، والمجلد ٩ ، ص ٤٥ - ٤٦ ، ٢١٦ ، الزبيدي ، « تاج العروس » ، المجلد ٦ ، تحقيق ع.س. أحمد فراج وآخرين (الكويت ، ١٩٦٩) ، ص ١٧ - ١٨ ، المجلد ١١ (الكويت ، ١٩٧٢) ، ٣٠٩ - ٣١٣ ، المجلد ١٦ (الكويت ١٩٧٦) ، ص ٣٧٠ - ٣٧٨ ، ابن منظور « لسان » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤ ، المجلد ٥ ، ص ٣٧٦ - ٣٧٧ ، المجلد ٨ ، ص ٥٦ - ٥٩ ، المجلد ٩ ، ص ٣٤١ ، المجلد ١١ ، ص ٣٩٢ - ٣٩٣ ، المجلد ١٤ ، ص ١٦٧ - ١٦٨ ، المجلد ١٥ ، ص ١٢٣ - ١٣٤ ، ٤٢١ - ٤٢٢ ، المجلد ١٧ ، ص ٤٠ ، الثعالبي ، « فقه » ، ص ٢٢١ ، التبريزي ، « كنز » ، ٢٥٥ - ٢٥٦ ، ابن سيده ، « المخصص » ، المجلد ١ ، ص ٦٦ - ٦٧ ، ابن سيده ، « المحكم » ، المجلد ٢ ، ص ٣٢٤ ، المجلد ٣ ، ص ٦٧ - ٦٩ ، ٢٠٠ ، الأزهري ، « تهذيب » ، المجلد ٣ ، تحقيق عبد الحليم النجار ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ١٩٦ - ١٩٧ ، المجلد ٩ ، تحقيق ع.س. هادون ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ٤٤ - ٤٥ ، المجلد ١٠ ، تحقيق على حسن هلالى ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٧) ، ص ١٠٣ - ١٠٤ ، ٦٢٨ - ٦٢٩ ، المجلد ٩ ، ص ٣٤١ - ٣٦٢ - ٣٦٣ ، المجلد ١٤ ، تحقيق يعقوب عبد النبي ومحمد على النجار (القاهرة ، ١٩٦٦) ، ص ١٢٢ - ١٢٣ .

ومن ثم ، فإن هناك بعض الاختلاف بين التعريفات المعجمية وتلك المستمدة من التراكيب المورفولوجية للحكايات ، والتي وصفت بأنها أساءة استخدام الضيف لحقوقه في حالة الضيافة • والتعريف المعجمي يعطى الأسبقية للمفهوم الخاص بالحضور دون دعوة ، تلك الأسبقية التي لم تنعكس بنفس الدرجة في التعريف المورفولوجي • وهذا التناقض لا يمثل ، في رأيي ، تعارضا كبيرا بقدر ما يمثل اختلافا في تأكيد المعنى • ولقد كان القصد من التعريف المعجمي هو أن يقوم بالتمييز والتعريف العلمي للمعنى الأساسي للكلمة في إطار التراث اللغوي • أما التعريف الذي سميناه بالتعريف المورفولوجي فما هو في الحقيقة سوى تعريف أدبي يعرض لنا الطفيلي والتطفيل كنمط لشخصية وفئة لفاعل في مادة أدب المسامرات •

ومع ذلك ، فإن هذه التراكيب المورفولوجية الروائية تقوم بأكثر من مجرد التعريف للتطفيل ، إذ أنها أيضا تعرض لنا صورة للطفيلي • واحدى السمات البارزة لهذه التراكيب وأكثرها لفتا للنظر هي أنها تميل الى الاعتماد على الحيل • فاثنتان من أكثر هذه التراكيب أهمية ، وهما فئتا « الدخول » و « الداخل » ، واللذان معا يمثلان أكثر من نصف مجموع الحكايات ، يعتمدان بدرجة كبيرة على الحيل ، كما هو الأمر بالنسبة لفئة « الاستطالة في الضيافة » كما أن هذه النزعة من التطفيل نحو استعراض البراعة تزداد شدتها فيما لو ضمن الانسان الحكايات الخاصة بالتبشير ، والتي تعتمد على الحيل اللفظية والذهنية •

وبذلك ، يكون الطفيلي كنمط للشخصية هو شخص يتعيش من لمحات ذكائه وهذا يتضح بداية في الحيل التي يستخدمها لتحقيق أهدافه • ومع ذلك فإن هذه الأفعال ، كما رأينا ، لا تتضمن دائما أسلوب الخداع • بل وحتى عندما لا تتضمن أسلوب الخداع ، كما حدث عندما استطاع الطفيلي أن يدخل ضمن الصحبة بسبب ذكائه ، فإن الشيء الذي ضمن له قوت يومه هو براعته • كذلك ، فإن الحقيقة بأن جمع الصحبة في كثير من الحكايات يعجب ببراعة الطفيلي لهو شيء له مغزاه ، حيث أن ذلك يسهم في إثارة إعجاب القارئ بالحيل ، سواء تلك التي ظهرت له أو تلك التي ظلت خافية • أي في واقع الأمر ، رد فعل المشاهد داخل ظروف

(٦٤) وهذا يساعد في تفسير السبب في أنه غالبا يدخل ضمن قائمة الأذكاء • انظر ، على سبيل المثال ، ابن الجوزي ، « الأذكاء » ، ص ١٨٨ - ١٩٣ ، ابن حجة الحموي ، « لمعات » ، المجلد ١ ، ص ١٥٤ - ١٥٦ •

النص يؤثر على رد فعل المشاهد خارج النص . كما أن المفهوم الخاص بالشراء الذي ، بقدر ما يعنى ذلك المشاركين فى الحكاية ، لا يعمل إلا إذا كانت هناك معرفة ولا يوجد أمر خداع ، ينحو لى يتسع على يدى القارئ (حيث هو الذى يملك المعرفة الكاملة) لى يشمل الحيل التى يدخل فيها الخداع . ولذلك ، وبكس حيل البخلاء التى تبدو بصفة عامة أما سخيفة ، أو ممقوتة ، أو مدعاة للسخرية ، فإن حيل الطفيليين تعرض لنا على أنها حيل بارعة تثير المتعة .

ومن هنا ، فلن يكون من التجاوز أن نتحدث عن الطفيل على أنه نوع من الأبطال ، (٦٥) الذى ربما قد لا يختلف عن أبطال المقامات باعتبارهم رجالا مستقلين مليئين بالحيل ، يعيشون على براعتهم وبقدر من الخداع . ومما يتفق مع هذه المكانة « البطولية » أن بنان ينبغى أن يقدم باعتباره خبيرا فى أطايب الطعام . ومع ذلك ، هناك جانب آخر من شخصية الطفيل تم إظهاره ، وأن كان بابرز أقل . هذا الجانب هو صورة الرجل الذى تتسلط عليه شهوة الطعام وتهيمن عليه نزعة الجشع (٦٦) .

(٦٥) قارن ، مثلا ، اقتراح فون جرونباوم Von Grunebaum المستفز بأن الشخص الشحيح قد يكون بطلا G.E. VonGrunebaum «The Hero in Medieval Arabic Prose», in «Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance», eds. Norman T. Burns and Christopher J. Reagan (Albany, 1976) ص ٩٠

وفى الوقت الذى قد يبدو أنه من الصعوبة بمكان اعتبار الشخص الشحيح بطلا من كون الطفيل ، مثلا ، بطلا ، فإن المسألة بأكملها المتعلقة باللاقة بين أنماط الشخصية العربية فى المصور الوسطى وفكرة البطل أو البطل المريف (anti-hero) هى مسألة ما زالت فى حاجة الى المزيد من الدراسة .

(٦٦) أن هذا الرأى يتعارض ، بالطبع ، مع التفسير الذى قدمه محقق الكتاب . فبعد وصفه للمجتمع العباسى على أنه مجتمع يشهد بتناقضات كبيرة بين الفنى والفقر ، يقدم نفسه بأن التطفيل « هو قوام الفقر والسغبة والحرمان » والطفيل الذى يدفع به الشعور بالجوع والعوز ، مساق لأن يتفاضى عن آداب المعاملة ويؤدى الى اقتحام الآداب . « مقدمة المحقق » فى الخطيب ، « التطفيل » ، ص ج - ح . وفيما يتعلق بهذا التفسير هناك كثير من المشاكل . ففى الكتاب لم يأت أى ذكر لمسألة الفقر أو العوز عند الطفيل ، كما لم يكن هناك بالضرورة تفرقة طبقية ملحوظة بين الطفيل ومضيفه . بل غالبا هم أصدقاء ، ففى إحدى المرات ، تم وصف كل من المضيف والمضيف على أنهم طفيليون ، وقد يكون من الصحيح أن بعض الطفيليين ، مثل بنان ، هم من أنماط المجتمع الهامشية ، ومع ذلك فإن هامشيتهم هذه ليس مرجعها العوز والفقر . فالإحساس بالجوع الذى يدفع بالطفيل نحو الطعام ، ليس هو التضور جوعا أو الحرمان ، بل هو البطنة والنهم .

أن هذه النتائج المستخلصة من التحليل البنائي للحكايات تدغم النتائج الأخرى التي تم التوصل إليها من دراسة الشكل التنظيمي للعمل ولقد لوحظ بالفعل فيما سبق عرضه أن تنظيم المادة في النص عكس نوعا من الوجدان الاخلاقي المعين الذي أدان التطفل وان لم يصل بهذه الادانة لأن تكون هي العنصر السائد . وربما يكون من أسباب المعالجة الشديدة التسامح التي عومل بها التطفل ، خاصة عندما يقارن بالبخل ، هو ماكان يعنيه ذلك بالنسبة لعرب العصر الوسيط ، وهو أن ما يشعر به المضيف من التزامات وتبعات لهو أمر غاية في الأهمية حتى أن أى انتهاكات من جانب المضيف هي شئء يمكن التسامح فيه كثيرا (٦٧) .

ومن الأشياء التي تتفق تماما مع طبيعة مادة أدب المسامرات ، هي أن ما يبعث به من رسائل يجب أن يتم بهاتين الطريقتين ، من خلال النماذج المتكررة التي توشى بالوحدات ، المنتقاه ، أى بينائها ، ومن خلال الترتيب للوحدات أى ، تنظيمها . أيضا من السمات النوعية كذلك أن كلا من البناءات والتنظيم يخضعان هما أيضا للمعايير الأدبية ، حيث يصهران الرسائل مع الاطار المسلى الذي يضمها .

(٦٧) أن هذه الحجة ، وهي أن الادانة الاخلاقية للتطفل يجب أن تترن بالاعتراف بأن كرم الضيافة التي يبدىها المضيف في مثل هذا الموقف هو في حد ذاته فضيلة كبرى وعلامة على نبل الشخصية ، قد وردت في القصة التي رواها نديم المأمون اليه ، والتي ناقشناها فيما سبق . في هذه القصة ، روى النديم كيف انه جاء ذات مرة دون دعوة ومع هذا فقد عامله المضيف بترحاب وكرم شديدين . ولقد اتفق المأمون على أن ذلك المضيف هو بالفعل رجل ذو شخصية نبيلة . وهذه القصة شكلت جانبا من الدافع لكافة الطفيلي الاصلى ، الخطيب ، « التطفل » ، ص ٤٤ - ٤٦ .

الفصل الخامس

المقامة المصيرية لبديع الزمان الهمداني

ان المقامات التى كتبها بديع الزمان الهمداني (توفى ٣٩٨/١٠٠٨) تعتبر دون شك احدى روائع الادب العربى الكلاسيكى . « والمقامات كنص ، كما هو معروف جيدا ، هى مجموعة من المغامرات التى تتعل معظمها بابى الفتح الاسكندرى ، المخادع المتشرد ، وتروى على لسان عيسى بن هشام بالسجع .

والاهتمام الادبى الذى حظيت به « مقامات » الهمداني كان اكثر ينصب على المسئلة المتعلقة بأصل هذه المقامات . فهل كان بديع الزمان حقا ، هو المبدع لهذا النوع من الادب الذى يسمى « مقامات » ؟ . وه هم سابقوه فى هذا النوع من الادب ومن اين استمد الهامه ؟ لقد لاحظ بعض الدارسين ايضا أن بعض هذه المقامات تحوى جاذبية أدبية ، عل الرغم من انعدام البحث فيما هى طبيعة هذه الجاذبية بالضبط . وفى ه الخصوص ، كثيرا ما كانت تنفرد احدى هذه المقامات عن غيرها ، وه

١. (١) بديع الزمان الهمداني ، « المقامات » ، تحقيق محمد عبده (بيروت دار المشرق ، ١٩٦٨) .

« المقامة المضيرية » • ومع ذلك ، فأى قراءة للهمداني سوف تبين أن هذه المقامة تختلف عن معظم المقامات الأخرى فى المجموعة من عدة نواح لها أهميتها ، وهذا الاختلاف يؤدى ، بدوره الى التساؤل عن طبيعة العلاقة بين هذه المقامة وغيرها فى كل مجموعة الهمداني •

وسوف يكون غرضنا من هذه الدراسة هو اظهار ان هذه الموضوعات ، توجد بينها فى الحقيقة ، علاقة متبادلة ، ونحن لو قمنا بتحليل عنصر الجاذبية التى تحظى بها « المقامة المضيرية » : فسوف يؤدى بنا ذلك الى القيام بنوع من التقويم للموضع الذى تحتله فى مجموعة المقامات فى النص الذى كتبه الهمداني ، وبهذا نتعرف على علاقة هذه المقطوعة بذاتها بالمقامات الأخرى • بالإضافة لهذا ، فاننا سوف نبين أن مسألة الجاذبية هذه وكذلك العلاقة الخاصة بمتن النص تتصلان بموضوع الأدباء السابقين ، حيث ان قدرا كبيرا من الجاذبية التى تتمتع بها هذه المقامة نابع من الاستخدام الخلاق للأدوار ، والأساليب الفنية ، والمواقف الأدبية السابقة عليها •

من الممكن ان المقامات هى أوضح الأنواع وأكثرها تحديدا وتميزا بين كافة أنواع الكتابة النثرية العربية فى العصر الوسيط • وحقيقة هذه المقامات السابقة على تواجدها الفعلى من لاشيء (creation ex-nihilo) على يدى الهمداني قد اجتذبت اهتمام النقاد الأدبيين لفترة طويلة ، سواء فى العصر الوسيط أو عصر المحدثين •

وما جاء فى مقال « أصل نوع المقامات (٢) (The Genesis of the Maqamat Genre) لـ ١٠ ف • ل • بيستون A.F.L. Beeston يعتبر أكمل ماتم مؤخرا من مناقشات فيما يتعلق بهذا الموضوع • والدراسة نفسها التى قام بها بيستون تتضمن نقطتين رئيسيتين • النقطة الأولى

(٢) A.F.L. Beeston, «The Genesis of the Maqamat General»,
«Journal of Arabic Literature», II (1971).

ص ١ - ١٢ •

ونحن هنا فى هذه المقالة لا نقوم بتقييم الحجج دون أساس قوى ، بمثل ما كتب جورجى زيدان ، الذى يعزو الى ابن فارس (توفى ٣٩٠ بعد الهجرة) ، معلم الهمداني ، فضل ابتكار هذا الأسلوب • كما يشير محمد رشدى حسن ، أنه ليس هناك دليل على هذا ايا كان • انظر جورجى زيدان ، « كتاب آداب اللغة العربية » (القاهرة : مطبعة الهلال ، ١٩٣٠) ، المجلد ٢ ، ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ، ٣٠٩ ، محمد رشدى حسن « اثر المقامة فى نشأة القصة المصرية الحديثة » (القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٤) ص ١٣ •

هى استبعاد الحجة التى قال بها زكى مبارك من أن ابن دريد (توفى ٩٣٣/٣٢١) كان هو المبدع الأصلى للمقامات كنوع أدبى والثانية ، التى تدور حولها معظم المقالة هى الزعم بأن القصص التى جاءت فى الفرج بعد الشدة للتنوخى (توفى ٩٩٤/٢٨٤) تشكل أكثر النصوص الأدبية أهمية السابقة على المقامات • هاتان النقطتان من الأهمية بما يستدعى معالجة كل منهما على حدة •

فى مناقشة للنقطة الأولى ، يشير بيستون الى تلك « الزويدة من الجدل » التى ثارت بين زكى مبارك ومصطفى صادق الرافعى فيما يتعلق بمسألة « ابتكار » الهمداني للمقامات كنوع أدبى (٣) • فى مجلة « المقتطف » عام ١٩٣٠ ، أعلن زكى مبارك اكتشافه بأن الهمداني لم يكن هو مبتدع نوع المقامة ، وذلك طبقا لما قال به الحريرى (توفى ١١٢٢/٥١٦) فى مقدمة مجموعته من المقامات التى كتبها مؤخرًا ، وعلى حسب ماساد عليه الاعتقاد منذ ذلك الوقت • ولقد أسس مبارك حجته على صفحة وردت فى كتاب « زهر الآداب » للحصرى (توفى ١٠٢٢/٤١٣) • فى هذا الكتاب قال الحصرى أن ابن دريد كتب أربعين حديثا « استنبطها من ينابيع صدره واستنتجها من معادن فكره » أهدها « فى معارض أعجمية والفاظ حوشية » ويقول الحصرى أن هذا الأمر قد استحث بديع الزمان على معارضة قصص ابن دريد بمقاماته (٤) •

ونحن لو لاحظنا أن هذه الصفحة التى كتبها الحصرى تتضمن ، فى الواقع ، ثلاث عبارات منفصلة ، بل وقد تعتبر مستقلة عن بعضها ، فسوف يكون من السهل علينا أن ننتبج هذه القضايا موضع البحث والمواقف المختلفة للنقاد منها • وهذه العبارات هى : (١) وجود قصص كتبها ابن دريد بلغة غير عادية (٢) أن هذه القصص من ابتكار ابن دريد

Beeston, «Genesis»

(٣) ص ١٠ •

(٤) زكى مبارك « اصلاح خطأ قديم مرت عليه قرون فى نشأة المقامات » ، « المقتطف » ابريل (١٩٣٠) ، ص ٤١٨ - ٤٢٠ - ومثله « أحاديث ابن دريد » ، « المقتطف » مايو (١٩٣٠) ، ص ٥٦١ - ٥٦٤ الحصرى ، « زهر الآداب وثمر الآليات » ، تحقيق محمد محبى الدين عبد الحميد (بيروت : دار الجيل ، ١٩٧٧) المجلد ١ ، ص ٣٠٥ - ٣٠٦ • وهناك تاريخان لموت الحصرى سنة ٤١٣ هـ ، و ٤٥٣ هـ • وعام ٤١٣ هـ هو الذى تأخذ به « دائرة المعارف الاسلامية » الطبعة الثانية (٤١٢) كما يأخذ به عمر رضا كحالة ، « معجم المؤلفين » (دمشق : المكتبة العربية ١٩٥٧) ، المجلد ١ ، ص ٦٤ •

نفسه ، (٣) أن هذه القصص هي التي حفزت الهمداني على تأليف مقاماته .

وبناء على اقتراح من طه حسين ، قام زكى مبارك حينئذ بالبحث عن هذه القصص في « الأمل » للمقالى (توفي ١٣٥٦/٩٦٧) . وعندئذ وبعد عثوره على القصص المنسوبة لابن دريد في « الأمل » ، واعتباره أن هذه هي القصص المقصودة ، استخلص مبارك أن ابن دريد هو ، في الواقع ، المبدع الأصلي لذلك النوع من الأدب (٥) .

وردا على زكى مبارك ، قام محمد صادق الرافعى بالتقليل من شأن هذا « الاكتشاف » . فقد لاحظ ، ضمن أشياء أخرى ، أن الصفحة المقصودة التي كتبها الحصرى ، كان قد استشهد بها الشريشى (توفي ١٢٢٢/٦١٩) بالفعل بمناسبة ما قاله الحريرى أن الهمداني كان هو المبتدع الأصلي لنوع المقامات ، وأن هذه المعلومة كانت موضع النقاش مرات عديدة منذ ذلك الوقت (٦) . وبجانب مسألة حداثة الرأى الذى جاء به مبارك ، ليس فيه جدال سوى أنه ، على الأقل ، قد بالغ بدرجة كبيرة فى التعبير عن رأيه . إذ طبقا لما يقوله كل من الرافعى وبيستون ، أن الصفحة المنقولة عن الحصرى لا توحى فعلا أن ابن دريد كان هو مبدع أدب المقامات ، كما أنها لا تتعارض مع قول الحريرى (٧) . فالشريشى ، فى الواقع ، عندما نوه هو نفسه بصفحة الحصرى ، فإنه فعل ذلك دون ابداء أى رأى بأنها كانت تتناقض مع موقف الحريرى ، وقد يرجع ذلك بالتأكيد الى أنه كان يدرك الفارق بين ابتكار نوع ما واستلهامه لذلك لأن هناك فى الواقع قضيتين ، أولاهما تتعلق بما إذا كان ابن دريد هو الذى ابتدع نوع المقامات ، وثانيتها ، هى ما إذا كانت قصصه هى أقرب الأشكال الأدبية السابقة والملهمة لمقامات الهمداني . ونحن لو تغاضينا عن القضية الأولى فسوف تبقى الثانية كما هى . والموقف الذى تبناه كل من محمد رشدى حسن وشوقى ضيف هو أن الهمداني قد استلهم

(٥) زكى مبارك ، « اصلاح خطأ » ، ص ٤١٨ - ٤٢٠ .

(٦) محمد صادق الرافعى « خطأ فى اصح خطأ » ، « المتطوف » مايو (١٣٠) ، ص ٥٨٨ - ٥٩٠ ، الشريشى « شرح مقامات الحريرى تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم » (القاهرة : المؤسسة العربية الحديثة ١٩٦٩) ، المجلد ١ ، ص ٢٤ .
(٧) لو كان علينا أن نحكم من مقال بيستون ، نجد أنه قد أشار فقط الى مقالتي زكى مبارك والرافعى ولم يشر الى كتاب الحصرى .

مقاماته من قصص ابن دريد الموجودة بالفعل في « الأمالي » (٨) ، وعلى أية حال ، فحتى يمكن تقويم هذا الموقف بشكل مناسب ، علينا أن نقوم بالقاء نظرة على القصص التي وردت في « الأمالي » على حسب ما قال به الحصري .

لما كانت القصص التي كتبها ابن دريد لا توجد على شكل مجموعة مستقلة قائمة بذاتها ، فقد افترض بصفة عامة أن هذه القصص التي تم نقلها على مسئولية ابن دريد في « الأمالي » للقالى هي نفسها التي أشار إليها الحصري . وكما لاحظ زكى مبارك ، أن عدد القصص التي رواها ابن دريد في « الأمالي » تتجاوز العدد الذي ذكره الحصري (٩) . وهنا يصبح السؤال ، ما هي القصص التي كان يشير إليها الحصري ؟ ان مايتضح جليا من النص الخاص بالقالى هو الحقيقة بأن الروايات التي نقلها ابن دريد تنتشر في جميع أنحاء الكتاب . وبعبارة أخرى ، أن هذه الروايات لم يعرضها القالى ككل متكامل ، بل كانت أقرب لأن تكون على شكل وحدات منفصلة اتفق وأنه ضمنها في النص الخاص به . أكثر من ذلك ، أنه في حين أن بعض هذه النصوص تتضمن تلك اللغة غير العادية التي أشار إليها الحصري ، وهي السجع ، فانها لم تكن جميعا بهذا الشكل (١٠) .

وفي مواجهة هذا ، فاننا بالتالى نفتقر الى أى وسيلة للتأكد من أن هذه القصص هي التي أشار إليها الحصري . بل وقد يزداد الشك لدينا فيما لو أخذنا في اعتبارنا النقطة الثانية عند الحصري ، وهي أن هذه القصص كانت من ابداع ابن دريد نفسه . وفي الحقيقة ، فلا قصة من هذه القصص التي نسبت الى دريد في « الأمالي » اقتصرت نسبتها على ابن دريد وحده . أى أن ابن دريد هو فقط بمثابة الراوى الأخير في سلسلة نقل القصص . وهذا معناه ، اننا لو تقبلنا حلقات النقل كما جاءت في « الأمالي » ، فسوف نجد عندئذ أن أيا من هذه القصص لم يكن من الابتداء الاصيل لابن دريد . ولذلك ، فان زكى مبارك يتناول هذه المسألة بالزعم

(٨) محمد رشدى حسن « أثر المقامة » ، ص ١٠ وما يليها ، شروى صيف ، « المقامة » ، (القاهرة : دار المعارف ١٩٨٠) ، ص ٢٠ .
 (٩) زكى مبارك : « احاديث ابن دريد » ، ص ٥٦٢ - ٥٦٣ .
 (١٠) القالى ، « الأمالي » ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥) .
 انظر ، على سبيل المثال : المجلد ١ ، ص ٣٢ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٦٤ ، ١٦٩ ، ٣١٥ ، المجلد ٢ ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ .

أن سلسلة النقل هذه سلسلة زائفة ، ومن اختراع ابن دريد . وكما نرى على هذا ، يقول مبارك أن قائمة الأشخاص الذين يمثلون مرجع الحجة هم « ناس مجهولون » (١١) وبالفعل ، فإنه لم يسمع بشكل كامل أن الكتاب العرب في العصر الوسيط لم يزيّفوا القصص المنسوبة ، فالجاحظ نفسه (توفي ٢٥٥/٨٦٨ - ٨٦٩) ، ضمن آخرين ، قام بهذا (١٢) . ومع ذلك فمسألة اختلاق سلسلة خيالية من المؤلفين يعتبر أكثر من مجرد شيء غريب عادي ، بل ويعتبر ، شيئاً خارجاً عن القاعدة تماماً . وهنا نتساءل ، هل لدينا أي سبب يدعو للاعتقاد بأن الحالة هي هكذا في هذه القصص ؟ هل المراجع التي استند إليها ابن دريد هم أناس مجهولون ؟ اننا لو نظرنا إلى الغالبية العظمى من القصص لوجدنا أنها منقولة على مسئولية عبد الرحمن بن عبد الله ، الذي نقلها هو نفسه على مسئولية عدد مختلف من اللغويين المعروفين جيداً ، بما فيهم أبو حاتم السجستاني (توفي ٢٥٥ - ٨٦٩) ، أبو عمرو الشيباني (توفي ٢٠٥ - ٨٢٠) ، أبو عمرو بن العلاء (توفي ١٥٤ - ٧٧٠) ، أبو عبيدة (توفي ٢٠٩ / ٨٢٤ - ٨٢٥) ، ابن الكلبي (توفي ٣٠٤ أو ٢٠٦ - ٨١٩ أو ٨٢١) (١٣) .

من هذا ، إذن ، يتبين أنه ليس هناك سبب يدعو إلى التشكك في هذه الحلقات التي تم النقل على يديها . فسواء لم تكن هذه هي القصص المقصودة أو أن الحصري كان مخطئاً فيما يتعلق بكونها من ابتكار ابن دريد ، أو فيما يتعلق بالموضوع كله . وهذا الموقف الأخير هو الذي أخذ به الرافعي الذي يجادل أساساً في أنه ليس هناك مصدر آخر سوى الحصري بالنسبة لهذه المعلومة ، وأنه لا يوجد مثل هذه القصص الأصلية مدرجة بين أعمال ابن دريد (١٤) . وفي حين أن الاحتمال قائم بأن الحصري قد أخطأ ، إلا أن هذا لا يبدو أمراً ممكناً ، حيث أن معرفتنا بكتابات هذا العصر أبعد من أن تكون كاملة ، كما أن الحصري نفسه قد أظهر قدراً كبيراً من الاستحسان لمقامات الهمذاني (١٥) . ونحن هنا ، وبكل

(١١) زكي مبارك « أحاديث ابن دريد » ، ص ٥٦٣ .

(١٢) هذه هي الحالة بشكل واضح مع الرسائل في « كتاب البخلاء » انظر Malti-Douglas, «Structures of Avarice» الفصل الثالث .

(١٣) أنظر على سبيل المثال : القالي ، « الامالي » ، المجلد ١ ، ص ٢٨ ، ٥٧ ،

١٦٩ ، ٣١٥ ، المجلد ٢ ، ص ١٨٠ ، ٣٠١ .

(١٤) الرافعي « خطأ » ص ٥٨٩ .

(١٥) الحصري في كتابه « زهر الآداب » يضمه عدداً من هذه المغامات بلغ درجة

كبيرة غير عادية بالنسبة لعمل من هذا النوع .

الانصاف ، لابد من أن نستخلص بأن هناك امكانية باللغة في أن « مقامات »
الهمداني كان الحافظ عليها هو مجموعة قصص كتبها ابن دريد ، التي
يبدو أنها لم تعد موجودة . وعلى أية حال ، فمن سوء الحظ ، أنه طانا
أن هذه القصص ليست بين أيدينا (أو لا نملك وسيلة لمعرفة ما اذا كانت
القصص التي بين أيدينا هي القصص المقصودة) ، فاننا لسنا في الوضع
الذي يمكننا من مقارنة الصفات الأدبية لهذه القصص بالمقامات حتى
نستطيع ان نقرر ما اذا كانت هي الأقرب اليها من السوابق الأدبية الأخرى
المحتملة لهذا النوع الأدبي . فنحن لا نملك سوى كلمة الحصرى من أنها
كانت الحافظ الفعلي .

وهذا يأتي بنا الى المقالة التي كتبها أ . ف . ل . بيستون . لقد
قام هذا الأديب البريطاني ، كما رأينا من قبل ، باستبعاد حجة زكي مبارك
دون لغط كثير وطرح احتمالا بديلا بالنسبة لعملية الاستلهام في خلق هذا
النوع من الأدب ، ذلك هو التنوخي . فالعمل الذي كتبه هذا الأخير ،
« الفرج بعد الشدة » ، على حسب ما يقوله بيستون « يتضمن أكثر من
حكاية واحدة ، من الممكن بسهولة - بغض النظر عن أسلوب العبارات
التي كتبت بها - تصورها وكأنها واحدة من مقامات (بديع الزمان) (١٦)
ولقد قام بيستون بفصل قصة معينة من مجموعة الحكايات التي كتبها
التنوخي والتي اعتبر أنها تمثل بالنسبة له « إحدى المقامات التي تدخل
في صميم هذه المقامات ، مظهرة بالفعل بعض السمات التي تبرز كشيء
« تقليدي » عند الهمداني (١٧) . هذه القصة هي « قصة حائك
الكلام » (١٨) . عند بيستون ، أن جوانب التشابه بين هذه القصة
والمقامات تكمن في عدة جوانب . أول هذه الجوانب ، يتعلق بوجود ذلك
الرجل الذي يرتدى أسملا بالية ، والذي مع ذلك ، يتحول لكي يكون
« معجزة من البراعة وفصاحة اللسان » ، والذي في النهاية « يبرهن على
أنه شيء آخر غير ما يبدو عليه » (١٩) . بجانب هذا ، فإن بيستون يلفت
الانتباه الى وجود ما يعتبره بـ « السخرية الاجتماعية » في قصة التنوخي ،
ويقول أن السخرية الاجتماعية موجودة أيضا في بعض مقامات بديع
الزمان ، مثل « المقامة المضيرية » . أما فيما يمكن أن ينظر اليه على أنه

Beeston, «Genesis» ٢ ص (١٦)

Beeston, «Genesis» ٨ ص (١٧)

(١٨) التنوخي ، « كتاب الفرج بعد الشدة » ، تحقيق محمد المشالحي (بيروت :

دار صادر ١٩٧٨) ، المجلد ٣ ، ص ٣٠٦ - ٣١٣ .

Beeston, «Genesis» ٧ ص (١٩)



يمثل المستوى الشكلي أكثر بالنسبة للمقامة ، فيشير بيستون الى استخدام الشعر في القصة بما يماثل ما هو موجود في كثير من المقامات •

مع توافر كل هذا ، يرى بيستون ، أن عنصر الأصالة عند الهمداني يركن في استخدامه للسجع وفي « الاعتراف الصريح بأن قصصه من وحي الخيال » • وهذا الجانب الأخير يدعو بيستون الى القول ، « اننى لأخاطر بالظن بأن هذه هي النقطة وراء كلمة الحريري « أبداع » (٢٠) •

وبعد أن ينتهي بيستون من حصر النقاط التي أثارها ، فإنه يقوم بمناقشة بعض الجوانب الأخرى في المقامة ، خاصة الجانب الشعري ، زاعماً بأن بديع الزمان « لا يملك أى موهبة شعرية » ، وما الشطرات القصيرة من الشعر في نهاية المقامات سوى « سمة منقولة عن قصة التنوخى » (٢١) • وأخيراً ، يذكر بيستون أن العمل الذي كتبه التنوخى لأبد وأنه كان في دائرة التداول في الوقت الذي كان فيه الهمداني يقوم بنظم مقاماته ، وأن هذا النص ، أكثر من غيره ، كان مثابة نموذج والهام لبديع الزمان المهداني •

وفي الواقع ، فإن حجة بيستون تعتبر مقنعة في أن القصة التي قام بتفحصها ربما كانت تحمل من جوانب التشابه بنمط المقامة الأكثر شيوعاً من أى قصة أخرى • ومع ذلك ، فقد بينت مناقشتنا للحافز الذي أثاره ابن دريد عند بديع الزمان أنه لا يوجد بصفة خاصة أى تحليل مقارن يمكن أن يناقض تماماً القول التاريخي للحصرى •

على أية حال ، فالشيء الذي له صفة جوهرية أكبر ، ومغزاه أكثر أهمية بالنسبة لمناقشتنا ، هو أنه ليس هناك أى شك في أن بديع الزمان الهمداني كان على وعى عميق بالكتابة في إطار تقليد أدبي عربى على درجة جيدة من التطور وبصفة خاصة ذلك الجزء من التقليد الذي يوصف

(٢٠) ص ٩ Beeston, «Genesis» ويزو بيستون لفظ « أبداع » مرتين (ص ٢ و ص ٧) الى الحريري • بينما نص الحريري كما عرضه الشريشي ونقله عنه مبارك هو « ابتدع » ، ومع ذلك ، فإن لفظ « أبداع » قد استخدمه الرافى في مناقشته (وليس نوبه) لهذه القضية • انظر الشريشي ، « شرح » ، المجلد ١ ، ص ٢١ ، زكى مبارك « اصلاح خطأ » ص ١٨ ، الرافى ، « خطأ » ، ص ٥٨٨ •
 (٢١) Beeston, «Genesis» ص ١١ • من الواضح أن مثل هذا التقييم يمكن أن يخضع للمناقشة ولكن الفحص الدقيق له قد يستدعى وضع دراسة أخرى •

عادة بمادة الأدب . وبهذا ، فإنه دون شك قام باقتباس وإعادة صياغة المادة التي أخذها من كثير من السوابق الأدبية . وفي رأى شوقي ضيف ، أن الهمداني بينما قد تأثر بابن دريد من حيث مستوى الشكل ، فإنه قد تأثر من حيث المضمون بما كتب عن الشحاذين (أهل الكدية) عند الجاحظ وغيره من المؤلفين (٢٢) . أما محمد رشدي حسن فقد ردد هذا الموقف ، بينما أشار مارون عبود الى « حديث خالد بن يزيد » في « بخلاء » الجاحظ بما فيه من قصص عن الشحاذين كنوع من السابفة الأدبية للمقامات (٢٣) .

ونحن اذا ما حولنا وجهة اهتمامنا من الموضوع الذى يقتصر فقط على الشحاذين والشحاذة الى طبيعة الشخصية التى خلقها الهمداني والى الأدوار التى من المطلوب أن تلعبها هذه الشخصية ، سوف نجد أن ما يدين به الهمداني للأدب الروائى السابق قد ازداد حجمه . وفي هذا السياق ، يستطيع الانسان أن يرى تشابها بين أبى الفتح الاسكندري وغيره من أبطال الحكايات المحتالين فى أدب الحكايات العربى . فالطيفلى ، أو محترف اقتحام الحفلات ، مثله مثل بطل المقامة ، يعتبر من الناحية الاجتماعية من الشخصيات الهامشية التى تتعيش على ذكائها (٢٤) . كذلك ، وكما عرفنا من قبل فى موضع آخر ، أن أدب التطفيل غالبا ما يكون فيه احساس ما ، كما هو فى المقامة ، بأن هذا الشخص المخاتل قد اكتسب حقا اخلاقيا بمكافاته بسبب براعته (٢٥) .

وكما قلنا فى البداية ، أن العلاقات بين مقامات الهمداني وما سبقه من أدب الحكايات وبصفة خاصة ما يتعلق بالطفيين والبخلاء (تظهر

(٢٢) شوقي ضيف ، « المقامة » ، ص ٢٠ .

(٢٣) محمد رشدي حسن ، « أثر المقامة » ، ص ١١ - ١٢ مارون عبود « بدع الزمان الهمداني » (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٠) ، ص ٣٥ . انظر ايضا ، الجاحظ ، « البخلاء » ، تحقيق طه الحاجر (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٧١) ص ٤٦ - ٥٣ .

(٢٤) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب ، أن أهم المصادر الموجودة من حكايات التطفيل هو كتاب الخطيب البغدادي « التطفيل وحكايات الطفيلين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم » ، تحقيق كاظم الظفر (النجف : المكتبة الحيدرية ، ١٩٦٦) ، وعلى الرغم من أن هذا العمل كتب بعد الهمداني الا أنه بنى على مواد سابقة ، ويمكن العثور على مجموعات ممثلة لأدب التطفيل فى الاعمال الموسوعية السابقة مثل ابن عبد ربه ، « العقد الفريد » ، المجلد ٦ ، تحقيق أحمد أمين ، ابراهيم الايبارى ، ع.س . محمد هارون (القاهرة : مطبعة لجنة التأليف ، ١٩٤٩) ص ٢٠٤ - ٢١٥ .

(٢٥) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب .

بأوضح ما يكون في « المقامة المضيرية » . كما أن هذه المقامة قد أخذت على نطاق عام على أنها تعتبر واحدة من أكثر ما كتبه الهمداني جاذبية ، وفى نفس الوقت كوحدة تختلف بشكل ما عن غيرها . ومحمد رشدى حسن يعتبرها واحدة من عدد قليل من المقامات التى لها الطابع القصصى بينما مارون عبود يقوم بالتمييز بين المقامات التى تأخذ الطابع القصصى وتلك التى لها الطابع « الفكاهى » واضعاً « المضيرية » ضمن هذا النوع الأخير (٢٦) . والتناقض هنا ليس من الصعب تدويبه ، فالمقامة ، بالطبع ، تحوى كلا من القصة الجيدة والفكاهة . أما ما يمثل التناقض فهو أن كلا المؤلفين لم يعطيا تفسيراً لما تحظى به المقامة من جاذبية ، فمثل هذا التفسير سوف يبين عنصر التماسك والتوحد الأدبى بين القصة والفكاهة فيها .

ومع مجريات الأمور ، قام النقاد بلفت الانتباه الى إحدى المسائل الأدبية الحيوية ، وهى العلاقة بين « المضيرية » والمقامات الأخرى التى تشكل معها الكيان الكامل للمقامات . ومن بين الصفات الأساسية الأصلية لهذا النوع الأدبى والتى تميز بوضوح المقامات عن الأشكال الأدبية السابقة عليها ، هناك الاستخدام الثابت للسجع . ثم صفة أخرى ، هى طبيعة المقامات ككيان كامل . ولأن المقامات تظهر تماثلاً دقيقاً للسلوب (discourse) والرواية الخيالية ، ولأنها تقوم بوصف المغامرات المستمرة لنفس الشخصيتين (٢٧) ، لذلك فإنها تشكل وحدة أدبية واحدة . وبعبارة أخرى ، أنه على الرغم من أن كل مقالة تشكل فى حد ذاتها وحدة روائية مستقلة تستطيع ان تقيم بذاتها من الناحية الأدبية ، الا انها يجب أن تخضع للفحص فى ضوء المقامات الأخرى فى الكيان كله حتى يتحقق مغزاهما الكامل . ومن هنا ، ففى الحالة التى هى موضع اهتمامنا الآن ، نجد ان الاختلاف بين « المضيرية » وغالبية زميلاتها هو الذى يملى علاقتها بالأخرى كما يملى جاذبيتها الخاصة .

ومع ذلك ، فان كلا من العلاقة بين « المضيرية » والمقامات الأخرى، وكذلك طبيعة جاذبيتها ترجعان الى أدب الحكايات السابق . ومن هذا فان

(٢٦) محمد رشدى حسن ، « أثر المقامة » ، ص ٢٧ ، مارون عبود « بدع

الزمان » ، ص ٨٠ ، ٨٦ .

(٢٧) بطبيعة الحال ، رغم أن أبا الفتح الاسكندرى موجود فى معظم المقامات ،

الا أنه لا يظهر فيها كلها . أما عيسى بن هشام ، باعتباره الراوى فهو موجود فى جميع المقامات .

فحص تلك العناصر التي أخذها الهمذاني من الكتاب الآخرين والوسائل التي استخدمها في تحويل هذه العناصر هو أيضا أفضل تفسيراً لجاذبيته .

و « المقامة المضيرية » تأخذ اسمها من « المضيرة » ، وهي ذلك النوع من الطعام الذي أغوى بكتابة المقامة ذاتها . ويقول نص المقامة ، : « حدثنا عيسى بن هشام قال : كنت بالبصرة ومعى أبو الفتح الاسكندري رجل الفصاحة يدعوها فتجييه . والبلاغة يأمرها فتطيعه . وحضرنا معه دعوة بعض التجار فقدمت إلينا مضيرة تثنى على الحضارة وتترجرج في الغضارة . وتؤذن بالسلامة . وتشهد لمعاوية رحمه الله بالامامة . في قصعة يزل عنها الطرف . ويموج فيها الطرف . فلما أخذت من الخوان مكانها . ومن القلوب أوطانها . قام أبو الفتح الاسكندري يلعنها وصاحبها . ويمقتها وأكلها . ويثلبها وطابخها . وظنناه يمزح فإذا الأمر بالضد . وإذا المزاح عين الجد . وتتحى عن الخوان . وترك مساعدة الاخوان . ورفعناها فارتفعت معها القلوب . وسافرت خلفها العين وتحلبت لها الافواه . وتماظت لها الشفاه . واتقدت لها الأكباد ومضى في أثرها القواد . ولكننا ساعدناه على هجرها . وسألناه عن أمرها . فقال : قصتي معها أطول من مصيبتى فيها . ولو حدثتكم بها لم آمن المقت . واضاعة الوقت . قلنا : هات . فقال : دعانى بعض التجار الى مضيرة وأنا ببغداد ولزمنى ملازمة الغريم ، والكلب لأصحاب الرقيم . الى أن أجبته اليها وقمنا فجعل طول الطريق يثنى على زوجته . ويفديها بمهجته . ويصف حذقها في صنعتها . وتأنقها في طبخها ويقول : يا مولاي لو رأيته . والخرقة في وسطها . وهي تدور الدور . من التنور الى القدور . ومن القدور الى التنور . تنفث بفيها النار . وتدفق بيديها الابزار . ولو رأيت الدخان وقد غير في ذلك الوجه الجميل . وأثر في ذلك الخد الصقيل . لرأيت منظرا تحار فيه العيون . وأنا أعشقها لأنها تعشقنى . ومن سعادة المرء أن يرزق المساعدة من حليلته . وأن يسعد بظيعيته . ولاسيما اذا كانت من طينته . وهي ابنة عمى لحا . طينتها طينتى . ومدينتها مدينتى . وعمومتها عمومتى . وأرومتها أرومتى . لكنها أوسع منى خلقا ، وأحسن خلقا . وصدعنى بصفات زوجته حتى انتهينا الى محله . ثم قال : يا مولاي ترى هذه المحلة . هي أشرف محال بغداد يتنافس الأخيار في نزولها . ويتغاير الكبار في حلولها . ثم لا يسكنها غير التجار . وإنما المرء بالجار . ودارى فى السطة من قلاذتها . والنقطة من دائرتها . كم تقدر يا مولاي أنفق على كل دار منها . قلّه تخميناً . ان لم تعرفه يقينا . قلت : الكثير . فقال :

يا سبحان الله ما اكبر هذا الغلط . تقول الكثير فقط . وتنفس الصعداء .
وقال سبحان من يعلم الاشياء . انتهينا الى باب داره . فقال : هذه
دارى كم تقدر يا مولاي انفق على هذه الطاقة . انفق والله عليها فوق
الطاقة ووراء الفاقة . كيف ترى صنعتها وشكلها ارايت بالله مثلها .
انظر الى دقائق الصنعة فيها وتأمل حسن تعريجها فكأنما خط بالبركار .
وانظر الى حذق النجار فى صنعة هذا الباب . اتخذه من كم . قل : ومن
اين اعلم ؟ . هو ساج من قطعة واحدة لا مأروض ولا عفن . اذا حرك ان .
واذا نقر طن . من اتخذه ياسيدى اتخذه ابو اسحق بن محمد البصرى
وهو والله رجل نظيف الاثواب بصير بصنعة الابواب . خفيف اليد فى
العمل لله در ذلك الرجل . بحياتى لا استعنت الا به على مثله . وهذه
الحلقة تراها اشتريتها فى سوق الطرائف من عمران الطرائفى بثلاثة
دينائير معزية وكم فيها ياسيدى من الشبه فيها ستة ابطال وهى تدور
بلولب فى الباب بالله دورها . ثم انقرها وابصرها وحياتى عليك لا اشتريت
الحلق الا منه فليس يبيع الا الاعلاق . ثم قرع الباب ودخلنا الدهليز
وقال : عمرك الله يا دار . ولا خربك يا جدار . فما امتن حيطانك . واوثق
بنيانك واغوى اساسك . تأمل بالله معارجها وتبين دواخلها وخوارجها .
وسلنى : كيف حصلتها وكم من حيلة احتلتها حتى عقدتها . كان لى جار
يكنى ابا سليمان يسكن هذه المحلة وله من المال ما لايسعه الخزن ومن
الصامت ما لا يحصره الوزن . مات رحمه الله وخلف خلفا اتلفه بين
الخمير والزمر . ومزقه بين النرد والقمر . واشفقت ان يسوقه قائدا
الاضطرار . الى بيع الدار . فيبيعها فى اثناء الضجر . او يجعلها عرضة
للخطر . ثم ارى وقد عاقنى مسارها . فانقطع عليها حشرات . الى يوم
الممات . فعمدت الى اثواب لا تنض تجارتها . فحملتها اليه وعرضتها
عليه . وساوته على ان يشتريها نسية . والمدير يحسب النسية عطية .
والتخلف يعتدها هدية . وسألته وثيقة بأصل المال ففعل وعقدها لى .
ثم تغافلت عن اقتضائه حتى كادت حاشية حاله ترق فأتيته فاقترضته .
واستمهلنى فأنظرته . والتمس غيرها من الثياب فأحضرته وسألته ان
يجعل داره رهينة لدى . ووثيقة فى يدي . ففعل ثم درجته بالمعاملات الى
بيعها حتى حصلت لى بجد صاعد . وبخت مساعد وقوة ساعد . زرب
ساع لقاعد . وانا بحمد الله مجدود . فى مثل هذه الاحوال محمود .
وحسبك يا مولاي انى كنت منذ ليال نائما فى البيت مع من فيه اذ قرع علينا
الباب . فقلت : من الطارق المختاب . فاذا امرأة معها عقد للاء . فى جلده
ماء ورقة آل تعرضه للبيع . فأخذته منها اخذة خلس . واشتريته بثمن

بخس • وسيكون له نفع ظاهر • وربع وافر • بعون الله ودولتك • وانما حدثتك بهذا الحديث لتعلم سعادة جدى فى التجارة • والسعادة تنبت الماء من الحجارة • الله اكبر لا يثبتك اصدق من نفسك • ولا اقرب من امسك • اشتريت هذا الحصى فى المناداة • وقد اخرج من دور آل الفرات • وقت المصادرات وزمن الغارات • وكنت اطلب مثله منذ زمن الأطول فلا اجد • والدمر كالحبلى ليس يدرى ما يلد ثم اتفق انى حضرت باب الطاق • وهذا يعرض فى الاسواق • فوزنت فيه كذا وكذا دينارا • تأمل بالله دقته ولينه وصنعتة ولونه فهو عظيم القدر • لا يقع مثله الا فى النذر • وان كنت سمعت بابى عمران الحصىرى فهو عمله وله ابن يخلفه الآن فى حانوته لا يوجد اطلاق الحصر الا عنده فبحياتى لا اشريت الحصر الا من دكانه فالؤمن ناصح لاخوانه • لاسيما من تحرم بخوانه • ونعود الى حديث المضيرة • فقد حان وقت الظهيرة • يا غلام الطست والماء • فقلت : الله اكبر ربما قرب القرج • وسهل المخرج • وتقدم الغلام • فقال : ترى هذا الغلام • انه رومى الأصل عراقى النشء • تقدم يا غلام واحسر عن رأسك • وشمر عن ساقك • وانض عن ذراعك وافتر عن أسنانك • وأقبل وأدبر • ففعل الغلام • وقال التاجر • بالله من اشتراه • اشتراه والله أبو العباس • ومن النخاس • ضاع الطست • وهات الابريق • فوضعه الغلام وأخذته التاجر وقلبه وأدار فيه النظر ثم نقره فقال : انظر الى هذا الشبه كانه جذوة اللهب • أو قطعة من الذهب شبه الشام • وصنعة العراق • ليس من خلقان الاعلاق • قد عرف دور الملوك ودارها • تأمل حسنه وسلنى : متى اشتريته • اشتريته والله عام المجاعة وادخرته لهذه الساعة • يا غلام الابريق • فقدمه • وأخذته التاجر فقلبه ثم قال : وانبوبة منه • لا يصلح هذا الابريق الا لهذا الطست ولا يصلح هذا الطست الا مع هذا الدست • ولا يحسن هذا الدست الا فى هذا البيت • ولا يجمل هذا البيت الا مع هذا الضيف • أرسل الماء يا غلام • فقد حان وقت الطعام • بالله نرى هذا الماء ما أصفاه أزرق كعين السنور • وصاف كقضب البلور • استقى من الفرات • واستعمل بعد الليات • فجاء كلسان الشمعة • فى صفاء الدمعة • وليس الشأن فى السقاء • الشأن فى الاناء • لا يدلك على نظافة أسبابه • اصدق من نظافة شرابه • وهذا المنديل سلنى عن قصته • فهو نسج جرجان • وعمل أرجان • وقع الى فاشتريته فاتخذت امرأتى بعضه سراويل • واتخذت بعضه مندلا • دخل فى سراويلها عشرون ذراعا • وانتزعت من يدها هذا القدر انتزاعا • وأسلمته الى المطرز حتى صنعه كما تراه

وطرزه • ثم رددته من السوق • وخزنه في الصندوق • وادخرته للظراف • من الأضياف • لم تذله عرب العامة بأيديها • ولا النساء لماقيها • فلكل علق يوم • ولكل آلة قوم • يا غلام الخوان • فقد طال الزمان • والقصاع • فقد طال المصاع • والطعام • فقد كثر الكلام • قاتى الغلام بالخوان • وقلبه التاجر على المكان • وذقره بالبنان • وعجمه بالأسنان • وقال : عمر الله بغداد فما أجود متاعها • وأظرف صناعاتها • تأمل يا الله هذا الخوان • وانظر الى عرض متنه وخفة وزنه • وصلابة عوده وحسن شكله • فقلت : هذا الشكل • فمتى الأكل • فقال : الآن • عجل يا غلام الطعام • لكى الخوان قوائمه منه • قال أبو الفتح : فجاشت نفسى وقلت : قد بقى الخبز وآلاته • والخبز وصفاته • والحنطة من أين اشتريت أصلا • وكيف أكرى لها حملا • وفى أى رحى طحن • وأجانة عجن • وأى تنور سجر • وخباز استأجر • وبقي الحطب من أين أحطط • ومتى جلب • وكيف صفف حتى جفف • وحبس حتى يبس • وبقي الخبز ووصفه والتلميذونعته والدقيق ومدحه • والخمير وشرحه • والملح وملاحته وبقيت السكرجات من اتخذها • وكيف انتقدها • ومن استعملها • ومن عملها • والخل كيف انتقى عنه • أو اشترى رطبه • كيف صهرجت معصرته واستخلص لبه • وكيف قبر حبه • وكى يساوى وبه • وبقي البقل كيف احتيل له حتى قطف • وفى أى مبقلة رصف • وكيف نؤنق حتى نظف • وبقيت المضيرة كيف اشترى لحمها • وفى شحمها • ونصبت قدرها • وأجبت نارها • ودقت أزارها • حتى أجيد طبخها وعقد مرقها • وهذا خطب يطم • وأمر لا يتم • فقلت • فقال أين تريد • فقلت بحاجة أقضسيها • فقال : يا مولاي تريد كنيفا يزرى ربيعى الأمير • وخريفى الوزير • قد جصص أعلاه وصهرج أسفله وسطح سقفه وفرشت بالمرمر أرضه • يزل عن حائطه الذر فلا يعلق ويمشى على أرضه الذباب فيزلق • عليه باب غير أنه من خليطى ساح وعاج • مزدوجين أحسن ازدواج • يتمنى الضيف أن يأكل فيه • فقلت كل أنت من هذا الجراب • لم يكن الكنيف فى الحساب • وخرجت نحو الباب • وأسرعت فى الذهاب • وجعلت أعدو وهو يتبعنى ويصيح يا أبا الفتح المضيرة • وظن الصبيان أن المضيرة لقب لى فصاحوا صياحه فرميت لدهم بحجر • من فرط الضجر • فلقى رجل الحجر بعمامته • فغاص فى هامته • فأخذت من النعال بما قدم وحدث • ومن الصفع بما طاب وخبث • وحشرت الى الحبس • فأقمت عامين فى ذلك النحس • فنذرت أن لا أكل مضيرة ما عشت • فهل أنا فى ذا يا آل همدان ظالم •

قال عيسى بن هشام : فقبلنا عذره • ونذرنا نذره • وقلنا قديما جنت
المضيرة على الأحرار • وقدمت الأراذل على الأخيار ، (٢٨) •

ان تحليلنا لهذه المقامة يمكن أن يتم على مستويات • ولنبدأ
أولا بالمستوى الخاص بالتنظيم أى الترتيب الظاهري التى جاءت به مادة
المقامة • ومن هذه الناحية يمكن تقسيم المقامة الى عشرة أجزاء •

١ - الاطار الذى يضم عيسى وأبا الفتح • وهذا الاطار يشمل
الحضور الى حفل الغداء الأول وتقديم المضيرة ، وكذلك رد فعل أبى الفتح
ثم استبعاد الطعام •

٢ - رواية أبى الفتح لبداية مغامرته السيئة ، بما فى ذلك دعوة
التاجر واصرار • وهنا ، لدينا أيضا الجزء الاول من حديث التاجر فى
الثناء على زوجته ، والمحلة التى يسكن فيها ، ومنزله ، ونافذة المنزل ،
وبابه ، وحلقة الباب ، والسلم ، والحصير •

٣ - مجيء ذكر المضيرة ووقت الظهيرة ، ثم طلب احضار الماء
وهذا طبعاً يتبعه الثناء على الغلام العبد ، والطست ، والابريق •

٤ - ذكر الطعام للمرة الثانية ، وأن وقت الطعام قد حان • ويلى
ذلك الثناء على الماء والائاء ، والمنديل •

٥ - طلب التاجر من الغلام بأن يحضر مائدة الطعام ، وهى المرة
الثالثة التى يأتى فيها ذكر حلول موعد تناول الطعام • ثم وصول الخوان
وما يلى من مدح التاجر له •

٦ - مواجهة أبى الفتح للتاجر بالتساؤل عن موعد وصول الطعام ،
وما يتبعه بعد ذلك من اصدار التاجر الأمر بالاسراع فى احضاره ، مع
محاولة العودة لاسباب المديح على الخوان •

٧ - رد الفعل الغاضب من جانب أبى الفتح ، والذى يتبعه بحديثه
عن بقية الأشياء التى لم تلق بعد نصيبها الملائم من المديح ، وتشمل
الخبز ، الدقيق ، ثم المضيرة نفسها •

٨ - محاولة أبى الفتح أن يقضى حاجته فى المرحاض ، وهو ما يظهر
استجابته لمديح التاجر ، والذى بلغ ذروته فى قوله أن الخيف يتمنى أن
يأكل فيه • وقد أعقب هذا رد فعل أبى الفتح على هذا القول •

(٢٨) الهمدانى ، « المقامات » ، ص ١٠٤ - ١١٧ .

٩ - اسرّاع أبي الفتح بالخروج ، والتاجر يهرع في أعقابهِ وهو يصيح عليه ، «يا أبا الفتح .. المضيرة» .. ولقد أدى هذا الى إثارة صياح الصبيان ، محرضين أبا الفتح على أن يلقي عليهم بحجر ، ثم سوء حظ أبي الفتح من جراء هذا الفعل وما ناله من عقاب نتيجة لذلك . وبناءً عليه يقسم بأنه لن يأكل المضيرة أبداً مادام على قيد الحياة .

١٠ - العودة الى اطار الحكاية ، ثم رد فعل الضيوف في حفل الغداء الأول .

حول هذا التنظيم ، هناك عدة نقاط تستحق الذكر . أولاً ، أنه في حين أن عبارات المديح العديدة التي قال بها التاجر تشكل الجزء الرئيسي من المقامة (الأجزاء من ٢ الى ٨) ، فإن العبارات ذاتها تنقطع عند نقاط حاسمة نتيجة لذكر قرب وصول الطعام . أكثر من ذلك ، أن كافة ما تحدث به التاجر كان منحصراً في الثناء والمديح في أشياء غير الطعام ، على الرغم من أنه كان يتغنى فعلاً بالثناء على الأواني والأشياء المرتبطة بالطعام ، كالمنديل مثلاً . أما من ناحية أخرى ، فإن رد فعل أبي الفتح عندما غضب وعده الأشياء التي كانت مائتزال في حاجة للمديح ، فقد تركّز على الطعام ، بما في ذلك الخبز والمضيرة نفسها . وفيما يتعلق بهذه النقاط فإننا سوف نقوم بمناقشة أهميتها ومغزاها بالنسبة للتأثير الأدبي للمقامة ككل فيما يلي :

وان لمن الواضح أيضاً ، أن المقامة تتكون من قصة واحدة ، هي قصة أبي الفتح مع التاجر ، في اطار قصة أخرى ، تضم أبا الفتح وعيسى ابن هشام وصحبتهما . وهذا (التكنيك) الذي استخدم القصة كإطار هو أبعد كثيراً عن كونه مجرد تركيبة منمقة أو زخرفة في البناء التأليفى . بل أنه في الواقع ، يشكل (تكنيكاً) له أهميته القاطعة بالنسبة لبناء المقامة ككل . ولكي نستطيع أن نرى هذا الأمر واضحاً ، وبصفة خاصة تلك العلاقة بين القصتين ، القصة التي تمثل الاطار العام والقصة التي تدخل في هذا الاطار ، فإن علينا أن نمر على المستوى الخاص بالتنظيم في عملية التحليل ونقوم بالقاء نظرة فاحصة على البناء الروائى للمقامة ذاتها .

إننا لو نظرنا الى القصتين معا ، لوجدنا كليهما تدوران حول وليمتى غداء ، كما أن كلا منهما في الواقع تعكس صورة الأخرى . فعلى الرغم من أن القصة التي تشكل اطاراً عاماً تقع أحداثها في مدينة البصرة

والأخرى التى تدور من خلالها فى بغداد ، الا أن كليهما تتضمنان دعوة موجهة من « بعض التجار » . أكثر من هذا أن القصتين تتركزان حول عدم استهلاك المضيرة ، وإن كان هناك اختلاف أساسى بينهما . نفى القصة العامة ، يتم تقديم المضيرة ثم يتم أبعادها والعيون تتبعها فى اشتياق ولوعة ، فى حين أنه فى القصة الداخلية ، لم تقدم المضيرة أبداً ومع ذلك ، فقد كان الاشتياق لها مازال موجوداً عند أبى الفتح . الذى فمن الواضح أن القصة الأولى قد استخدمت كإطار عام لكى يمكن وضع القصة الثانية التى تدخل فى نطاقها وتفسرها .

وهذه القصة المنضوية فى إطار القصة الأولى تحتوى على بناء روائى مأخوذ مباشرة من أدب المسامرات والذى يتمثل أوضح تعبير له فى أدب البخلاء . فمن أكثر الأنماط الشائعة فى حكايات البخلاء هى حكاية « الضيافة » التى جاء بناؤها - وكما سوف يتضح فوراً الآن - بنفس البناء الذى جاءت عليه القصة الداخلية فى المقامة المضيرية . هذا البناء يشتمل على موقف الضيافة ، أى الموقف الذى يتواجد فيه كل من المضيف والمضيف ، ومن ثم يتحتم فيه على المضيف تقديم الضيافة . مورفولوجية حكاية « الضيافة » تتكون من وظيفتين . فى الوظيفة الأولى ، يتخلق مطلب الضيافة ، سواء ضمناً أو صراحةً ، وسواء بتحريض من المضيف ، أو رضوخاً واستسلاماً منه . وفى الوظيفة الثانية ، يتجنب فيها المضيف بشكل ما تحقيق ما يتضمنه مطلب الضيافة أياً كان ، ولكنه يفعل ذلك دون أن ينتهك التقليد الذى يحرم الرفض الصريح لتقديم الضيافة ، أى عليه أن يفعل ذلك من خلال نوع ما من أنواع الخداع أو الحيلة (٢٩) .

بهذا ، يكون من الواضح أن هذين العنصرين أيضاً يلعبان دورهما فى القصة الداخلية التى تدور بين أبى الفتح والتاجر . فقد ذهب التاجر بدعوته لأبى الفتح بعيداً الى درجة أن طلب منه المشاركة فى تناول المضيرة . وليس هذا فقط ، بل أنه يصر فى الدعوة حتى يوافق المضيف عليها . وبعبارة أخرى ، أن المطلب الخاص بـ « الضيافة » قد تأسست أركانها ، وبشكل صريح وقاطع فى أن : الذى حرّض وحث عليه هو المضيف ، التاجر . وبهذا تكون الوظيفة الأولى فى حكاية « الضيافة » موجودة وتحققت . وبطبيعة الحال ، وكما نعرف من المقامة ذاتها ، فإن

(٢٩) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب ، انظر أيضاً الفصل الرابع من Maltí-Douglas, «Structures of Avarice».

المضيرة لم تقدم أبداً ، وبعبارة أخرى ، لم تتح للضيف الفرصة أبداً في تناول الطبق الموعود . ومع ذلك فإن المضيف ، وهو التاجر في حالتنا هذه ، لا يمتنع عن تقديم المضيرة في أية لحظة . ولكنه بدلا من ذلك ، يلجأ الى آساليب تكتيكية يؤخر بها تقديم الطعام ، وهى هنا الاستطراد في اصطناع الحديث ، منتهيا بالاشارة الى تناول الطعام في المرحاض ، وهو ما يستفز الضيف ويستحثه على الرحيل . أما حقيقة ان التاجر يبعث الانارة في حديثه الطويل باشارته المتواصلة الى مجيء الطعام الذى يتاخر وصوله ، فيعنى ضمنا انه كان ، على الأقل ، يفكر في الالتزام الملقى عليه . ومع هذا ، فإن المضيرة لا تظهر أبداً ، وتنجح حيلة المضيف . وبذلك تكون الوظيفة الثانية في حكاية « الضيافة » موجودة هى الأخرى وتحقق أيضا . ومن هنا ، فأننا لو تناولنا القصة الداخلية وحدها ، فسوف نلاحظ أنها تشكل حكاية ممتازة من حكايات البخلاء ، بل حتى الحيلة نفسها التى استخدمها الضيف قد انبثت على عناصر موجودة في الحيل التى استخدمت عند البخلاء ، وهى تتميز بعمليات التأخير ، واصطناع الحديث ، وطرح فكرة تناول الطعام في المرحاض(٣٠) . ومع هذا ، فأننا لا نستطيع ان نعثر على مثل هذه الحيلة الخاصة في أى من أدب البخلاء ، سواء عند الجاحظ أو الخطيب البغدادي، أو في أى من أعمال الأدب الموسوعية . وهذه النقطة الأخيرة لها أهميتها لأنها تبين أنه ، على الرغم من أن القصة الداخلية قد تشكل إحدى حكايات البخلاء الممتازة ، فإن الهمداني لم يلجأ ببساطة الى أخذ إحدى الحكايات الروائية العديدة للبخلاء والمنتشرة بالفعل في مجال التداول ، ولكنه بدلا من ذلك قام ببناء قصة أصيلة خاصة به .

لكن هذه القصة الداخلية ، طبعا ، لا تجيء من تلقاء ذاتها ، كما أنها ليست ببساطة مجرد قصة تحكى كيف خدع المضيف ضيفه في تقديم الغداء . بل ان القصة التى تشكل الاطار العام تحول بؤرة التركيز من الافعال التى يقوم بها المضيف الى ردود الفعل التى يبديها الضيف . وكما قلنا من قبل ، ان القصة الداخلية لو تناولناها منفصلة ، فسوف تعمل وكأنها حكاية عن البخلاء ، أى تكون ، في واقع الأمر ، حكاية عن

(٣٠) انظر الفصل الرابع من Malti-Douglas, «Structures of Avarice».

انظر أيضا الفصل الثالث من هذا الكتاب وانظر أيضا على سبيل المثال الجاحظ ، « البخلاء » ، ص ١٢٣ - ١٢٤ ، الخطيب البغدادي ، « البخلاء » تحقيق أحمد مطلوب ، خديجة الحديثي وأحمد الفيسي (بغداد : مطبعة الماني ، ١٩٦٤) ، ص ١٧٣ ، ١٨٧ - ١٨٨ .

شخص بخيل ، وحيث البخيل ، وهو المضيف في هذه الحالة ، يشكل الشخصية الرئيسية فيها • إذن فمن ناحية المستوى الشكلي الظاهري فان ما تحققه القصة التي تكون الاطار العام هي أنها تبرز أبا الفتح الاسكندري وتضعه في مقدمة الصورة وتصوغه في هيئة الشخصية المركزية في المقامة ككل ، ومن ثم أيضا يكون ، نتيجة لذلك ، الشخصية الرئيسية في القصة الداخلية • ومع ذلك ، وفي خلال هذه العملية ، فان القصة التي تشكل الاطار العام قامت أيضا بتغيير المغزى المورفولوجي للأفعال التي تحدث في اطار القصة الداخلية ، خالقة بذلك ، بناء مختلفا للمقامة ككل •

ونحن بدلا من أن يكون لدينا قصة عن مضيف يخدع ضيفه ، قاننا نحصل على قصة لمضيف يقع ضحية لمضيفه • وبينما يبدو ان هذا الاختلاف مقتعل ، الا أنه - كما سوف نرى - اختلاف يفسح الطريق لفهم المقامة ، سواء من الناحية البنائية ومن وجهة النظر الأدبية بصفة عامة • ولذلك ، فعلى الرغم من أن « المقامة المضيرية » تستغل فن التخطيط الروائي لحكايات « الضيافة » في البخل ، فان المورفولوجية لها ، بالنظر إليها ككل ، ليست هي مورفولوجية حكاية « الضيافة » بل هي من النوع الخاص بالوحدات الأدبية الصغيرة التي تكون فيها الشخصية الرئيسية والتي عادة ما يكون لها دور فعال مجبرة على التدخل في ذلك الدور السلبي للمضحية • وهذا النوع من البناء الروائي يمكن العثور عليه ليس فقط في حكايات « البخيل = الضحية » بل نجده أيضا وبشكل أكثر وضوحا في حكايات « الطفيلي = الضحية » •

وحكاية « البخيل = الضحية » هو نمط من الحكايات وجد في أدب البخل ، وتتصف بأن لها وظيفتين : في الوظيفة الأولى ، يحدث فيها شيء ما للبخيل ، وفي الثانية ، نرى أن البخيل قد عانى مما حدث له (٣١) كما أن حكاية « الطفيلي = الضحية » تتشابه في أن الشخص الطفيلي (أو الضيف غير المدعو) يقوم بفعل ما ، ولكنه لا يكون فقط فعلا فاشلا ، ولكنه فعل يعانى هو منه أيضا (٣٢) • وكما سوف نرى ، أن هذا النمط من الحكايات هو النمط الأقرب في بنائه الى « المقامة المضيرية » •

(٣١) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب ١٥

(٣٢) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب ١٥

وهذا التشابه يصبح أكثر وضوحاً عندما ننظر الى مسألة الأدوار :
ففى الحقيقة ، نحن نجد أن هناك قدراً كبيراً من التشابه بين الأدوار التى يلعبها الطفيلي عادة وتلك التى يقوم بها بطل المقامة . إذ أن كلا منهما يمكن أن يتصف بأنه بطل متشرد من الذين يتعيشون على فطنتهم وذكائهم .
ولذلك ، فعندما يقع كل منهما ضحية ، فإن نفس العملية تحدث فى كل حالة . وهذه العملية هى عملية تحول فى الدور الذى تبدأ به الشخصية فى دور إيجابى فعال ثم بعد ذلك تضطر للدخول فى دور آخر سلبى .
وبطبيعة الحال ، فإن هذا التحول من الدور الإيجابى الى السلبى لا يحدث فى « المقامة المضيرية » . بل إن أبا الفتح يبدأ بشكل سلبى ، أى يكون فى حالة رد فعل تجاه الأحداث ، منذ بداية المشهد الأول . وعملية التحول فى الدور لا يمكن أن تظهر فقط الا عندما تستبدل هذه الوحدة فى سياقها الأدبى الملائم ، أى فى إطار الكيان الكامل لمقامات الهمدانى . ولأننا نعرف أن أبا الفتح يتغلب فى خداعه على خصومه ، لذلك فقط ، فإننا نستطيع أن نرى حدوث انعكاس للدور فى هذه الحالة . أى أن المقامات الأخرى فى المجموعة قد جعلتنا نتعرف ، ليس فقط على شخصية أبى الفتح بل أيضاً على دور مميز يقوم فيه بالمناورة والاحتيايل على الآخرين . وهذا الاختلاف الجذرى فى أداء الدور هو الذى يشكل أكثر الاختلافات أهمية بين « المقامة المضيرية » وبقية المقامات فى المجموعة . فهذه المقامة هى مقامة ينعكس فيها الدور عما كنا قد نتوقعه من المقامات الأخرى ، فالمناور أو المخادع يصبح هو الخاضع لهذه العملية ، أو ، بعبارات بنائية ، دور البطل يتحول من الإيجابى الى السلبى ، من الفاعل الى الضحية .

ولكن هذا الكلام لا يعتبر شيئاً جديداً ، طالما أننا نجد نفس هذه الظاهرة موجودة فى العلاقة بين حكايات « البخيل = الضحية » و « الطفيلي = الضحية » وبين الكيانين الخاصين بها (٣٣) . وفى جميع الحالات الثلاث، يكون من الأفضل بالنسبة للقارئ أن يدرك وجود حالة وقوع الشخص كضحية والتحول فى الدور لأنه قد ألف وأصبح معتاداً على وجود بناء حبكة سائدة من قبل . لذلك ، وعلى مستوى معين ، فإن المضمونات الكاملة للتحول فى الدور الذى نراه على أبى الفتح الاسكندرى يمكن فهمها فقط فى وجود المقامات الأخرى فى الكيان .

هذه العلاقة البنائية بين « المضيرية » والمقامات الأخرى لها كذلك

Malti-Douglas, «Structures of Avarice».

(٣٣) الفصل السادس من

انظر ايضا الفصل الرابع من هذا الكتاب .

وضع كاشف أيضا وقاطع بالنسبة لجاذبيتها الأدبية . فالتأثير الأدبي البالغ لهذه المقامة يكمن بالطبع ، في عنصر الفكاهة ، والبناء الذي ذكرناه يحمل في طياته عنصرا فعلا من الفكاهة . وهذا العنصر من الفكاهة نابغ أولا وقبل كل شيء من التحول في الأدوار وهو الأمر الذي يشكل قلبا للتوقعات والذي - كما بينا سابقا - يعتبر وسيلة معروفة لاحتداث الفكاهة (٣٤) . وفي حالة « المقامة المضيقية » لدينا طبعاً ذلك النمط الخاص من قلب التوقعات ، وهو الذي وصفه بيرجسون Bergson بأعراض « اللص / المسروق » (Voleur/Volé) وهي ظاهرة يحدث فيها أن الشخصية تقع ضحية لذلك النوع المحدد من الفعل الذي ترتكبه عادة (٣٥) . ومن الواضح أن هذه الحالة في المقامة التي بين أيدينا . . وكذلك - وكما حدث في حالات البخلاء والطفيليين الذين وقعوا ضحية حيلهم - فإن العقاب الذي ناله أبو الفتح هو عقاب في محله . وهو في الحقيقة ، يعتبر من المخادعين الذين يكسبون طريقهم بالأحاديث المضخمة . ومن الملائم تماماً أنه قد خدع هنا بحديث آخر . ففي مجرى العملية ، طبعاً ، حدث أن المخادع قد خدع . بل أن الهمداني لا يتيح للقارئ بأن ينسى هذا . فالتاجر لا يكتفى فقط بخداع أبي الفتح من خلال حديثه إليه ، بل أنه واقع الأمر أيضاً يخبر أبا الفتح ، ومن ثم ، القارئ ، بأنه ، أي التاجر ، هو المخادع الأعظم ، بأن وضع في طيات حديثه عبارات تستهدف اظهار براعته الخاصة . وهذا التوضيح يقدم في بداية المقامة ، في الجزء الثاني .

وعلى أية حال ، فإننا في الحقيقة قد تعرضنا أمام هذه الظاهرة في البداية الأولى للمقامة . ففي السطور الأولى ، يقول عيسى بن هشام بأنه كان في البصرة ومعه « أبو الفتح الاسكندري ، رجل الفصاحة يدعوها فتجييه . والبلاغة يأمرها فتطيعه » . من الناحية البنائية ، في امكاننا أن نرى أن هذا السطر يساعد على تقوية العلاقة بين « المضيقية » والمقامات الأخرى . فهو يذكر القارئ بالدور الذي يلعبه أبو الفتح عادة . والسطر يخدم كأداة ربط بين المقامة والمقامات الأخرى . كما أن المعرفة بهذا الدور السابق لأبي الفتح ، كما رأينا ، تعتبر ذات ضرورة جوهرية في تقويم المقامة .

(٣٤) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

(٣٥) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

وتشخيص أبي الفتح وتمييزه بعبارات حتى ولو كانت قريبة من هذه العبارة يعتبر شيئاً نادراً تماماً في « المقامات » (٣٦) . وهذه الحقيقة تتضاعف أهميتها ومغزاها ، لأنه بوضع هذه الجملة في سياق « المقامة المضيرية » ، نجدها مليئة بالسخرية . وهذا ، بالطبع ، عكس ما يحدث فالصورة التي تزخر بها هذه العبارة ، هي صورة تدل على القدرة فأبو الفتح يدعو الفصاحة ويأمر البلاغة ، فتجيئانه الى ما طلبه بل والأهم من ذلك ، تطيعانه . وهذه العلاقة بالتحديد هي التي تنقلب وتتحوّل فليست الفصاحة والبلاغة فقط هما اللتان كانتا الوسيلة في خيبة أبي الفتح ، بل اننا نستطيع أن نقول ، بشكل ما ، انه يدعوهما فلا تجيئانه ، ويأمرهما فلا تطيعانه .

وفي امكاننا أن نرى هذا بشكل أكثر وضوحاً اذا ما ألقينا بنظرة فاحصة على المظهر المحدد للفصاحة أو صناعة الكلام في المقامة . اننا لو نظرنا في « المقامات » فسنجد أنه يتوافر بشكل نمطي حديث أو سلسلة من الأحاديث يقول بها أبو الفتح نفسه . ولكننا في « المقامة المضيرية » لا نجد ببساطة حديثاً واحداً يقول به متكلم واحد ، وهو هنا ، التاجر . ولو كان علينا أن نبحث عن المعادل الاستبدالي للحديث المعتاد في المقامة أو نستعرض حالة الفصاحة في « المضيرية » فاننا نجد بدلاً من ذلك ، ظاهرة مثيرة . هذه الظاهرة يمكن أن نتصورها على أنها حالة من الاطراء الطويل المنفرد الذي يشارك فيه متحدثان . ومن الواضح أن مثل هذا الحديث المشترك هو نوع من الابتكار من جانب الهمداني ، حيث اننا نجد ، مثلاً ، في حكايات البخلاء الشبيهة من الناحية البنائية ، ان البخيل / المضيف هو المتحدث الوحيد (٣٧) .

وعلى الرغم مما في الحديث المشترك من ثوتر درامي ، إلا أنه لا يحقق وظيفة الحوار ، ولكننا ، بدلاً من ذلك ، نجد لدينا حديثاً بداه التاجر . كما نجد أن أبا الفتح يحاول أن يحقق السيطرة على تدفق الحديث عن طريق التدخل في الحديث في الجزء السادس ، ثم بعدئذ يتحدث هو في الجزء السابع عن اعداد الطعام . ومع ذلك نجد أن التاجر هو الذي

(٣٦) في الحقيقة ، هناك عبارة واحدة في النص قريبة من العبارة موضع المناقشة . وهذه العبارة موجودة في « المقامة الحمدانية » منلما يقول أحد الأشخاص أنه يعرف رجلاً « يطأ العصا بنعليه » ، الهمداني ، « المقامات » ، ص ١٥١ . (٣٧) انظر على سبيل المثال ، الجاحظ ، « البخلاء » ، ص ١٢٣ - ١٢٤ ، وهذه الحكاية نوقشت في الفصل الثالث من هذا الكتاب .

أستطاع في النهاية أن يؤكد سيطرته على مسار الحديث منهيته بكلامه عن المرحاض ، وهو ما يقهر أبا الفتح . كذلك فإنه يعاد تذكيرنا مرة أخرى بسيطرة التاجر على مجرى الحديث بتساؤلاته البلاغية المتكررة على شكل « وسلنى . . » أو « من أين أعلم ؟ » والأسئلة الثمانية من هذا النوع والتي تدخل في حديث التاجر تبين أن التاجر وليس محاوره هو الذى يملئ اتجاه الحديث ، الى حد وضع الأسئلة في فم ضيقه .

ويمكن القول أن هذه الوسائل الأدبية ، حيث إنها جميعا تدور حول ظاهرة « اللص / السروق » لها صلة بالورقولوجية . ومع ذلك ، فأننا لو تفحصنا هذه الظاهرة بعناية ، ففي إمكاننا أن نرى أن جزءا من الجاذبية الخاصة بها يكمن في وقوع البطل كضحية . وفي الواقع ، وتاما كما هو الأمر في حكايات « الطفيلى = الضحية » فإن إحدى المنابع الرئيسية للمفكاهة في هذه المقامة هي التفكه السادى «Schadenfreude» وهى تعنى الحصول على المتعة من معاناة الآخرين (٣٨) .

وفي حالة هذه المقامة ، فإن هذه المعاناة للبطل ، أبى الفتح ، هى التى تنجم عن وقوعه كضحية . كما أن كون هذا التأثير مقصودا به أن يغلب على المقامة ، فهو شئ يمكن رؤيته بوضوح من تنظيمها الأدبى . فأول انفعال عاطفى نواجهه عند أبى الفتح هى صرخة الرعب والألم التى تصدر عنه عندما يتعرض للمضيرة في القصة التى تشكل الاطار العام . أما جميع الحالات الأخرى من وقوعه كضحية فهى تنطلق من وجهة نظر التفكه السادى (Schadenfreude) تبعا لهذه الحالة ، حيث أن هذه الحالات تؤدي الى تفسيرها ، ومن ثم ، ففي كل مرة على مدار المقامة يقع فيها أبو الفتح كضحية ، فأننا نستطيع أن نقرأ معاناته من خلال المعاناة التى يشعر بها في الاستجابة الأولى في بداية المقامة . وهكذا ، يصبح من غير الضروري أن يخبرنا أحد أن أبا الفتح يعانى في كل مرة وقع فيها كضحية . فنحن نعرف هذا بالفعل ، ومن ثم ، فالقارئ يستطيع أن يصبح حالة التفكه السادى (Schadenfreude) على جميع الحوادث المتعاقبة التى وقع فيها أبو الفتح كضحية .

وهنا ، في إمكاننا أيضا أن نرى أحد الاستخدامات الأدبية للقصة التى تشكل اطارا عاما . فهى تضع معاناة أبى الفتح في مقدمة الصورة ،

(٣٨) للاطلاع على مناقشة أوسع للظروف السيكلوجية لهذه العاطفة ، انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب .

وهى المعاناة التى أصبحت ، بالتالى ، منتشرة فى أنحاء المقامة بدرجة أكبر بكثير مما كان سيكون عليه الحال فيما لو قولنا بالقصة الداخلية وحدها .

ففى هذه القصة الداخلية ، يتعرض أبو الفتح لوقوعه فعلا كضحية فى مناسبتين رئيسيتين ، الأولى هى حرمانه من تناول الطعام والثانية هى انحباسه . وبشكل ما ، فإن هاتين المناسبتين قد أدتا الى وقوع أخرى ثالثة ، لأنه فى القصة التى تشكل الاطار العام ، نجد أن أبا الفتح غير قادر أيضا على الاستمتاع بوجبه . ولقد استطاع الهمذانى أن يحبك بنية المقامة الى درجة أن الحالة الأولى من وقوعه كضحية ، حرمانه من تناول المضيفة ، بات يتردد صداها فى أرجاء المقامة . وبالطبع ، كانت الوسيلة الرئيسية لهذا الحرمان ، هى حديث التاجر . وبعبارة أخرى ، ظل الضيف يتلقى الكلام بدلا من الغذاء . وكان الحديث الذى يقول به المضيف مبنيا لكى يبرز هذه الظاهرة . فالمضيف يظل يذكر الطعام بصفة مستمرة ، موحيا بأنه على وشك الوصول ولكنه سرعان ما يعود مرة أخرى الى ابداء الثناء والمديح على الأشياء المختلفة . وفى كل مرة يحدث فيها هذا كانت الآمال عند الضيف ترتفع ثم تنحسر ، أى أنها ، فى الحقيقة ، سلسلة من الوقوع كضحية . وعلى مدار هذه العملية ، فإننا نرى أيضا حالة الضجر والغضب عند أبى الفتح وهى تتصاعد . وبذلك ، فإن وقوع الضيف كضحية من خلال الحديث ، يزداد التأكيد فى كل مرة أن المضيف يكرر هذه الظاهرة .

أيضا ، هناك مستوى آخر من حالة الوقوع كضحية فى القصة التى تشكل الاطار العام ، وهى تتصل بما يمكن رؤيته على أنه تعلق أبى الفتح بالطعام الذى لم يقدر له أبدا أن يتناوله . ونحن نجد أن هذا التعلق ، بشكل ما ، هو شعور قد استحثه أبو الفتح نفسه ذاتيا ، وهو الشيء الذى يسهم طبعا فى حالة التفكه السادى (Schadenfreude) طالما أنه يزداد من معاناته . ولقد تجسم هذا التعلق بالطعام فى الحديث الذى يوجهه أبو الفتح الى المضيف . وكما أشرنا من قبل - فإن أحاديث الثناء من جانب المضيف لم تكن تشمل الطعام . ولكن ما يخص الطعام فقد غطاه أبو الفتح فى حديثه ردا على مضيفه (رقم ٧ فى التنظيم) . وكون أن بطلنا قد اختار أن يوجه نفسه الى هذا المجال ، فيظهر مستوى تعلقه بالطعام . ولو تحدثنا من الناحية البنيوية ، نجد أنه لم تكن هناك حاجة له الى أن يستمر حتى النهاية فى الحديث عن الجوانب المختلفة للطعام . وهذا النمط للشخص الذى يجعل من نفسه ضحية ، خاصة من خلال تعلقه البالغ بالطعام ،

موجود ، ليس فقط في أدب البخل بل حكايات التطفيل كذلك (٣٩) . كما أن التأثير الأدبي له هناك هو نفس التأثير الموجود في المقامة : بازدياد الحالة التي يكون فيها البخل أو الطفيلي ضحية ، تزداد بهذه حالة التفكه السادي (Schadenfreude)

وبطبيعة الحال ، فإن الأمل والاشتياق إلى المضيرة ، يشترك فيهما القارئ أيضا ، بدرجة ما . وهنا مرة أخرى ، القصة التي تشكل الإطار العام تنشئ وتزيد من ردود الفعل العاطفية داخل القصة الثانية التي تدخل في إطارها . ففي السرد الافتتاحي ، وبعد تقديم وجبة من المضيرة الرائعة ، سرعان ما يتم إبعادها مرة أخرى ، و « ارتفعت معها القلوب ، وسافرت خلفها العيون » . أي أنه قد تم بالفعل خلق الشعور بافتقار المضيرة والاشتياق لها ، مما جعل الأمر أكثر سهولة في إدراك هاتين الظاهرتين في القصة الداخلية .

وبهذا ، فإن كل هذه الظواهر ترسخ وتردد صدق وقوع أبي الفتح في البداية كضحية في أنحاء المقامة . وأن كانت هذه المرة الأولى لوقوعه كضحية تزداد قوتها بربطها بالحالة الثانية ، وهي احتباس أبي الفتح . فقد بنى الهمدان هذه القصة التكميلية ، التي تمتد منذ أن يترك بطلنا منزل التاجر ، بطريقة تتيج خلق المزيد من اصدااء حالته كضحية . وبهذا ، فإننا نجد أن لدينا في الحقيقة سلسلة من خمسة أحداث ، جميعها يكون فيها أبو الفتح في موضع الضحية :

١ - التاجر يعدو وراءه ، ويناديه « يا أبا الفتح ، المضيرة » وهو طبعاً ما يمثل تذكيره بما لم يحصل عليه .

٢ - الأطفال يخطئون فهم « المضيرة » ويعتبرونها لقباً له ويصيحون مرددين كلمات التاجر . وهذا الأمر يزيد فقط من حالته كضحية في رقم ١ ، كما أن الإيحاء بأن « المضيرة » يمكن أن تكون لقباً لأبي الفتح تربطه أكثر فقط بموضوع فكاكه ، فصياع الأطفال يصبح تقريباً مثل الاستهزاء والسخرية .

٣ - أبو الفتح يلقي بحجر على الأطفال ولكنه يخطئهم ، ويصيب أحد المارين من ذلك . لقاء الحجر هنا يظهر رد فعل أبي الفتح ، وهو غضبه مما حدث ، بينما أخفاقه في أصابتهم يظهره كشخص فاشل حتى

(٣٩) انظر الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب .

فى هذا الفعل ويحرمه من الشعور بالرضاء الذى كان سيحصل عليه فعلا
لو أن الحجر قد أصاب هدفه .

٤ - أبو الفتح يتلقى ضربا ، وهنا وقوعه كضحية شىء واضح .

٥ - يوضع أبو الفتح فى الحبس . ومرة أخرى ، كونه ضحية امر
واضح أيضا .

فى هذه السلسلة من الأحداث ، نجد أن فعل الأطفال الذين أخطأوا
المضيرة باعتبارها لقبه هو الذى يشكل صلة الربط بين الواقعتين
الأساسيتين اللتين وقع فيهما ضحية . وحتى ذلك الوقت ، فإنه لم يكن
لدينا سوى علاقة ما بين المضيف والضيف . كذلك ، فإن الأطفال ، بخطئهم
فى فهم كلمات التاجر ، هم الذين يبرزون حالة أبى الفتح كضحية من
الموقف الاصلى ويعكسونها فى موقف جديد .

وطبعا ، نحن عندما نتحدث عن انقلاب الدور ، أو عن التفكه السادى
(Schadenfreude) بصفة عامة، فإننا نتحدث عن عناصر أساسية
وضرورية لعملية الكشف عن الحكمة فى المقامة ذاتها . ومع ذلك ، فإن
هناك أنماطا أخرى من العناصر الفكاهية التى تعتبر مستقلة عن بنية
الحكاية ، ومستقلة بدرجة أكبر أو أقل عن الحكمة . ومن بين هذه
العناصر الفكاهية ، هناك الأساليب الفنية البحتة الخاصة بالاثارة
والتكرار ، وعليه فإن مناقشتنا بهذا تزداد الأمر جلاء بتوضيح أين استخدم
المؤلف هذه الأساليب ؟ إن حالة الاثارة تبدأ مع القصة التى تشكل الاطار
العام ، حيث أن القارئ لا يعلم الأسباب التى دعت الى حدوث رد الفعل
العكسى عند أبى الفتح تجاه المضيرة ، ثم تستمر هذه الحالة طوال حديث
التاجر . وهذا الأسلوب الأخير ، بالطبع ، شبيه بحالة الاثارة التى نجمت
عن الحديث المسهب للبخل فى حكاية محفوظ النقاش للجاحظ التى نوقشت
فى وقت سابق (٤٠) . أما الاستخدام لأسلوب التكرار فقد أوضحناه فى
مناقشتنا لوقوع أبى الفتح كضحية .

وبدرجة كبيرة ، فإن أهم مصدر غير مورفولوجى للفكاهة فى «المقامة
المضيرية» هو ما أطلق عليه آرثر كوستلر (Arthur Koestler)
الترابط الثنائى (bisociation) وهو ما يشكل عملية الضم مع للعناصر
الماخوذة من مجالات مختلفة لا ترتبط عادة بعضها مع البعض (٤١) .

وعلى هذا ، فانه من الممكن أن ننظر الى هذه المقامة ، من مستوى معين ، باعتبارها تدور حول مجموعة متتابعة من الترابطات الثنائية . أهم هذه الترابطات ، هو ترابط ثنائي معروف من الأدب الروائي الأسبق ، وهو الخاص بالطعام ووظيفتي الإخراج وقضاء الحاجة (٤٢) . وفضلا عن ذلك ، فإن اقتراح التاجر بأن الضيف قد يود لو تناول طعامه في المرحاض هو الذى يدفع أيا الفتح الى الفرار . والصورة المكررة لهذا الترابط الثنائي نستطيع ان نراها بشكل مخفف في قصة التاجر حول كيف أن المنديل وسراويل زوجته كانت مصنوعة من نفس المادة . ولكن عنصرى القوة ، والفكاهة ، قد أضيفا الى الترابط الثنائي الخاص بتناول الطعام في المرحاض بما قام به التاجر من وصف لهذا المرحاض . وذروة الفكاهة قد وصلت في قوله أن بناءه قد بلغ درجة من الجودة حتى أنه « يزل عن حائطه النذر فلا يعلق » ويمشي على أرضه الذباب فيزلق » . أن هذا القول ، أولا ، يقوى من الترابط الثنائي الرئيسى بالتأكيد على الطبيعة المقرزة للمرحاض اللئى بالنمل والذباب ، كما أن هذه البشاعة المثيرة للاشمئزاز تترسخ من خلال الصورة المادية للحشرة وهى تصارع للتلصق بسطح الحائط . ومع ذلك ، فإن هذه العبارة ، ثانيا ، تخلق ترابطا ثانيا فكاها بين الاطراء في المرحاض واستدعاء ذكر هذه المخلوقات الحفيرة .

وبطبيعة الحال فإن وصف المرحاض نفسه يعكس عدم الملازمة أساسا بين الاطراء الدقيق وموضوع الاطراء ، والذى هو ، فضلا عن ذلك ، مجرد مرحاض . وهذا الأمر يستبين بمزيد من الترابطات الثنائية مثل ذلك الترابط الذى نشأ عندما يقرر الضيف ، لكى يبين عظمة مرحاضه ، أنه « يزرى بربيعى الأمير . وخريفى الوزير » .

وفي الحقيقة ، فإن حديث التاجر بكلية يخلق مجموعة ثابتة من الترابطات الثنائية بين الطعام وغيره من الأشياء التى لا تتناسب معه . فهو يبدأ حديثه متكلما عن الطعام ولكنه ينتهى باطراء زوجته ، وطست الغسيل ، ومحلته ، الخ . والترابط الثنائي يظل مستمرا نتيجة للحقيقة بأنه بينما نحن والبطل نظل نفكر في الطعام ، يأخذ التاجر في الحديث عن كل شيء آخر . كما أن هذا الوضع يتحقق في النص نفسه بالرجوع بصفة مستمرة الى الإشارة الى قرب وصول الطعام . ولكن هناك ترابطا ثانيا آخر أكثر عمومية يؤتى فعله ، ذلك الذى بين وجبة الطعام التى ينتظرها

(٤٢) انظر الفصل السادس من

Malti-Douglas, «Structures of Avarice».

أبو الفتح والحديث الذى يستمع اليه . فالحديث قد حل محل الطعام ، وكلاهما وظيفتان تتصلان بالقم ، بشكل موجود أيضا فى أدب البخل والمطفيل (٤٣) .

وعلى أية حال ، فليس مجرد الطعام فقط هو الذى يشكل بؤرة الترابطات الثنائية ، بل هو طبق خاص بعينه ، هو المضيرة ، التى وجودها يلقي بظله على المقامة بأكملها . فعندما تظهر المضيرة لأول مرة فى القصة التى تشكل الإطار العام ، يصفها عيسى بن هشام بأنها « تثنى على الحضارة ، وتترجج فى الغضارة ، وتؤذن بالسلامة . وتشهد لمعاوية رحمه الله بالامامة » . ومن النظرة الأولى ، يبدو من الواضح أن هذه الثناءات تفوق بكثير الشيء موضع الثناء ، وهو قدر من الطعام . أما الإشارة الى الخليفة معاوية فتشكل ترابطا ثنائيا فكاهيا بين مسألة دينية هامة والطعام الذى يعتبر مسألة دنيوية تماما . وان كان الشيء الأكثر أهمية على الإطلاق من هذه الترابطات الثنائية ، والتى لا تعتبر جديدة فى الأدب الروائى (٤٤) ، هى الحقيقة بأن وصف المضيرة كان وكأنها تقريرا شىء حى . فهى ليست فقط « تترجج » بل هى أيضا « تؤذن » و « تشهد » وتناول واحدة من هذه العبارات فى حد ذاتها قد يدل فقط على مجرد البراعة البلاغية ، ولكن مزجها معا يحمل لكهة معينة من تشبيه المضيرة بصفات انسانية (٤٥) . وهذا التشبيه يوحى به مرة أخرى بالترابط الثنائى الذى نجم عندما أضفى على أبى الفتح بشكل مؤثر لقب « المضيرة » . واسم الشخص ما هو الا انعكاس لجوهره . فان تدعى شخصا بـ « المضيرة » ، هو أنك تجعل هذه الكلمة تعنى فى وقت واحد شخصا ما ونوعا من الطعام . وليسست هذه الأمثلة ، مع ذلك ، سوى أمثلة توحى فقط بعملية تشبيه الشيء المادى بصفات انسانية ، فهى ليست فى حاجة اليه . وفى السطر الأخير من المقامة ، يجد الانسان تعبيرا واضحا عن

(٤٣) فى الامكان رؤية هذا ليس فقط فى نزمة البخل الى تقدم الكلام بدلا من الطعام ولكن أيضا فى النسخة التى وجهت الى الطفيليين بأن لا يتحدثوا خشية أن يملهم ذلك عن تناول الطعام . انظر الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب .
(٤٤) انظر على سبيل المثال « الجاحظ » ، « البخل » ، ص ٣١ ، ٣٢ .
وللمناقشة انظر Malti-Douglas, «Structures of Avarice» الفصل السادس .
(٤٥) محمد عبده ، فى تعليقه على النص ، يفسر هذه العبارات بطريقة تجعل من الممكن فهمها على أنها خواص لأحد أطباق الطعام ، وهو الشيء الصحيح ، طما ، طبقا لمستوى معين من النص ومع هذا ، فان التفسير لا يحو المعنى الحرفى أو المحازى الموجود فى دلالة المعنى .

تشبيهه المضيرة بالانسان • فبعد الانتهاء من سماع قصة أبى الفتح ، تتفق الصحبة المجتمعة على أن المضيرة قد « جنت على الاحرار • وقدمت الاراذل على الاخيار » • ومن الواضح أن هذه الافعال لا يقوم بها الا الكائنات الناطقة فقط • وفي الواقع ، فان المضيرة قد وضعت في شخصية أخرى • كما أنها بتشبيها بالانسان قد أعطيت الصلاحية والفضل في جعل أبى الفتى ضحية ، وهى العملية التى تنتمى أساسا للتاجر •

بذلك ، يكون هذا الحكم ، من الناحية الروائية ، حكما خاطئا • ولكنه مع ذلك يعكس حقيقة سيكلوجية • لقد استطاعت المضيرة ان تقهر أبى الفتح لأنها تمثل جانب الضعف عنده ، أو ما يمكن وصفه بكعب أخيل أبى الفتح • فالصفات الرئيسية التى ترتبط به هى صفتا الدهاء والفصاحة اللتان بلغتا درجة غير عادية • ونحن فى « المقامة المضيرية » نواجه بتعلقه بالطعام الجيد ، ويستطيع الانسان أن يدلل من الناحية السيكلوجية ، على أن هذا التعلق هو الذى أتاح لأن يكون فى موضع الضحية على يدى التاجر • وبهذا ، فان « المقامة المضيرية » تكمل الصورة التى رسمناها لشخصية البطل المخايل ، أبى الفتح الاسكندرى ، فهى تعطيه ، بجانب مهاراته اللفظية ، صفة التعلق بالطعام ، وهى الصفة التى تنسبه الى شخصية واحد من السابقين عليه فى الأدب العربى ، ألا وهى الطفيلى •

الفصل السادس

الجدل وتأثيراته في تقليد سيرة الخطيب البغدادي*

لقد كانت التراجم أو السير في العصر العربي الوسيط ، هي شيء أكبر من مجرد مستودع للبيانات التاريخية للسيرة ، بل كانت أيضا أداة للتقريب والجدل . فعند كتابة ترجمة ما ، كان المؤلف ، على الأقل تتاح له الفرصة لاتخاذ موقف يتعلق بهيئة الشخص موضع الاهتمام أو بجوانب معينة من حياته . فاذا ما حدث وأصبح كاتب السيرة مدركا لبعض المعلومات التي تثير الجدل فيما يتعلق بشخص ما ، فهل يقوم باستبعادها أم عليه أن يضمها ؟ وإذا كان عليه أن يضمها ، فكيف يعرضها ؟

اننا بتتبعنا لتقليد كتابة السير للأديب الشهير الخطيب البغدادي ، سوف نتمكن من فحص مظهر وطريقة معالجة بعض الأحداث المثيرة للجدل في حياته ، وكذلك ردود الفعل والدوافع التي أثارتها هذه الأحداث في تقليد كتابة السير . وهذه الدراسة ، رغم أنها سوف تخضع حياة الخطيب

C.N.R.S

(*) اننى أود ان افوجه بالشكر للمركز القومى للبحث العلمى

ومعهد الابحاث وتاريخ الوثائق I. R.H.T. فى باريس حيث كان لمساعدتهما العربيه اثرها فى جعل هذا العمل ، والكثير غيره ، ممكنا .

البغدادى للمناقشة ، الا أنها ليست بتاريخ لحياته ١٠ ولا ، لأنها لم تكتمل
كتاريخ لسيرة ٠ ثانياً - والأكثر أهمية - لأن هدفها ليس هو شرح وتفسير
حقيقة تاريخية معينة ٠ بل الأقرب الى الصحة ، هو أنها تتناول النص
كموضوع للدراسة وتقليد للسيرة ، رغم أن هذا طبعاً يجب أن ينبى حول
مظاهر الحياة لشخص ما ، كظاهرة يكمن فيها جهد الاستقلالية ، وقادرة
في حد ذاتها على التطور ٠ ولتحقيق الغرض من هذه الدراسة ، فقد اعتبرنا
أن تقليد السيرة هو مجمل التراجم التي تتعلق بسيرة شخص معين ٠
وبذلك ، فإن هذا يميزها ليس فقط عن الدراسات التي تستهدف التاريخ
لسيرة شخص ، بل أنه يميزها أيضاً عن الدراسات التي تعنى هي نفسها
بالعمل الذي يقوم به كاتب السيرة سواء أكانت هذه الدراسات ذات اتجاه
أدبي أم اتجاه تاريخي(١) ٠

لقد كان أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد مهدي ، المعروف
باسم الخطيب البغدادي ، هو باختصار ، أحد أساتذة الحديث وعلماء
الدين البارزين بجانب كونه مؤلفاً لعدد من الكتب بما فيها الكتاب صاحب
الشهرة « تاريخ بغداد » ٠ وقد توفي في عام ٤٦٣ هـ و ١٠٧١
ميلادية (٢) ٠

وكما هو منتظر ، فإن تقليد السيرة الخاص بالخطيب تقايد متسع ،
وكتب عنه العديد من المعلومات ٠ والكتب التالية ، وأكثرها أهمية ،
هي التي تم الاستعانة بها واستخدامها في هذه الدراسة(٣) ولقد تم ترتيب

(١) ومن أمثلة هذه الدراسات التي ظهرت مؤخراً ، انظر
H. Fahndrich «Man and Men in Ibn Khallikan, a literary
Approach to the Wafayat al-A'yan, » Doctoral Dissertation, U.C.L.A.
1972; D.P Little «Did Ibn Taymiyya
Have a Screw loose ? » «Studia Islamica, » XL I (1975) ص ٩٣ - ١١١
ولنفس المؤلف : «Al-Safadi as Biographer of his Contemporaries»,
in D.P. Little ed.; «Essays in Islamic Civilization» (Leiden : E.J. Brill,
1976) ص ١٩٠ - ٢١٠

(٢) أكثر هذه السير استفادة هي التي كتبها يوسف الميش « الخطيب
البغدادي ، مؤرخ بغداد ومحدثها » (دمشق : الكتبة العربية ، ١٩٤٥) ٠

(٣) انظر عمر رضا كحالة ، « معجم المؤلفين » (دمشق : الكتبة العربية ،
١٩٥٧) المجلد ٢ ، ص ٣ - ٤ ٠

Jacob Lassner, «The Topography of Baghdad in the Early Middle
Ages» (Detroit : Wayne State University Press, 1970)

ص ٢٢٨ ، الهامش ٢٨

انظر أيضاً تعليق المحقق في ص ٩٢ ، « وفيات الأعيان » المذكور أدناه .

هذه الكتب طبقا للتسلسل الزمني لها حتى تتحقق الفائدة المناسبة منها.

١ - ابن عساكر (توفي ٥٧١ هـ / ١١٧٦ م) « تبين كسب المفترى » (٤) .

٢ - ابن عساكر (توفي ٥٧١ هـ / ١١٧٦ م) « التاريخ الكبير » (٥) .

٣ - ابن الجوزي (توفي ٥٩٧ هـ / ١٢٠٠ م) « المنتظم في تاريخ الملوك والأمم » (٦) .

٤ - البندري للأصفاني (حوالي ٦٢٣ هـ / ١٢٢٦ م) « كتاب زبدة النصر ونخبة العصرة » (٧) .

٥ - ياقوت (توفي ٦٢٦ هـ / ١٢٢٩ م) « كتاب ارشاد الارب الى معرفة الأديب » (٨) .

٦ - ابن الأثير (توفي ٦٣٠ هـ / ١٢٣٣ م) « الكامل في التاريخ » (٩)

٧ - ابن الأثير (توفي ٦٣٠ هـ / ١٢٣٣ م) ، « اللباب في تهذيب الأنساب » (١٠) .

٨ - سبط ابن الجوزي (توفي ٦٨١ هـ / ١٢٨٢ م) ، « مرآة الزمان » (١١)

٩ - ابن خلكان (توفي ٦٥٤ هـ / ١٢٥٦ م) ، « وفيات الاعيان » (١٢)

١٠ - أبو الفداء (توفي ٧٣٢ هـ / ١٣٣١ م) ، « المختصر في أخبار البشر » (١٣) .

(٤) (دمشق : مطبعة التوفيق ، ١٩٢٨) ، ص ٢٦٨ - ٢٧١ .

(٥) تحقيق أ. بدران (دمشق : ١٩١١) المجلد الاول ، ص ٣٩٨ - ٤٠١ .

(٦) (حيدر اباد : مطبعة دائر المعارف العثمانية ، ١٩٤٠) المجلد ٨ ،

ص ٢٦٥ - ٢٧٠ .

(٧) مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 2146

(٨) ص ٢٤٦ - ٢٦٠ ، Luzac and Co., London : D.S. Margoliouth ed.

1923), vol. I

(٩) (بيروت : دار صادر ، ١٩٦٦) المجلد ١٠ ، ص ٦٨ .

(١٠) (القاهرة : مكتبة القدسي ، ١٩٣٨) المجلد ١ ، ص ٣٨٠ .

(١١) مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 1506 ، ص ١٣٠ .

ظ - ١٣٣ ظ .

(١٢) تحقيق احسان عباس (بيروت : دار الثقافة ، دون تاريخ) المجلد ١ ،

ص ٩٢ - ٩٣ .

(١٣) (القاهرة : المطبعة الحسينية ، ١٩٠٧) المجلد ٢ ، ١٨٧ - ١٨٨ .

- ١١ - الذهبي (توفى ٧٤٨ هـ / ١٣٤٨ م) ، « العبر في خبر من غير » (١٤) .
- ١٢ - الذهبي (توفى ٧٤٨ هـ / ١٣٤٨ م) كتاب تذكر الحفظ « (١٥)
- ١٣ - ابن السوردي (توفى ٧٤٩ هـ / ١٣٤٩ م) « تاريخ ابن الوردى » (١٦)
- ١٤ - الصفدي (توفى ٧٦٤ هـ / ١٣٦٢ م) « كتاب الوافى بالوفيات (١٧) » .
- ١٥ - الياقعي (توفى ٧٦٨ هـ / ١٣٦٧ م) « مرآة الجنان » (١٨) .
- ١٦ - السبكي (توفى ٧٧١ هـ / ١٣٦٩ م) ، « طبقات الشافعية الكبرى » (١٩) .
- ١٧ - الأسنوي (توفى ٧٧٢ هـ / ١٣٧٠ م) ، « طبقات الشافعية (٢٠)
- ١٨ - ابن كثير (توفى ٧٧٤ هـ / ١٣٧٣ م) ، « البداية والنهاية في التاريخ » (٢١) .
- ١٩ - ابن قاضي شهبة (توفى ٨٥١ هـ / ١٤٤٨ م) « طبقات الشافعية » (٢٢) .

-
- (١٤) تحقيق فؤاد سيد (الكويت : مطبعة حكومة الكويت ، ١٩٦١) ، المجلد ٣ ، ص ٢٥٣ .
 - (١٥) (حيدر اباد : مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٥٧) ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٦ - ١١٤٥ .
 - (١٦) (النجف : المطبعة الحيدرية) ، المجلد ١ ، ص ٥٢٠ - ٥٢١ .
 - (١٧) تحقيق احسان عباس (Wiesbaden : Franz Steiner Verlag)
 - (١٨) (حيدر اباد : مطبعة دائرة المعارف النظامية ، ١٩٢٠) ، المجلد ٣ ، ص ٨٧ - ٨٨ .
 - (١٩) تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو (القاهرة ، عيسى البابي الحلبي ، ١٩٦٦) المجلد ٤ ، ص ٣٧ - ٢٩ .
 - (٢٠) تحقيق عبد الله الجبوري (بغداد : مطبعة الارشاد ، ١٩٧٠) المجلد ١ ، ص ٢٠١ - ٢٠٣ .
 - (٢١) (القاهرة : مطبعة السعادة ، بدون تاريخ) المجلد ١٢ ، ص ١٠١ - ١٠٣ .
 - (٢٢) مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 2102 ، ص ٣٣ و ، ٣٣ ظ .

- ٢٠ - ابن ثعري بردى (توفي ٨٧٤هـ / ١٤٧٠م) « النجوم الزاهرة
فى ملوك مصر والقاهرة » (٢٣)
- ٢١ - ابن هداية (توفي ١٠١٤ هـ / ١٦٠٤ م) ، « طبقات
الشافعية » (٢٤) .
- ٢٢ - ابن العماد (توفي ١٠٨٩هـ / ١٦٧٩م) ، « شذرات الذهب
فى أخبار من ذهب » (٢٥) .

فى مجموعة أولى من هذه التراجم ، تنحصر البيانات السيرية فى
الاساس ، على المعلومات الجوهرية الاسمية مصحوبة ببعض تواريخ
الميلاد أو الوفاة . هذا بجانب ما قد يجده الانسان فى هذه التراجم
من صفات التمجيد والثناء للشخص ، ربما مع ذكر لأعماله أو حتى أين
توفى ومن الذى حمل نعشه ومن السمات العامة التى تميز هذه التراجم هو
انعدام المادة الروائية فيها . المجموعة الأولى منها تتألف من الأرقام ٤ ،
٦ ، ٧ ، ١٠ ، ١١ ، والـ ١٣ . ولأن هذه المجموعة لا تحوى أى معلومات
جدلية أو عناصر تقويم ، لذا ، فهى لن توضع موضع الاعتبار .

أما المجموعة الثانية ، وهى وان كانت هى الأخرى لاتتضمن أى
عناصر جدلية ، الا أنها تحوى مجموعة مختارة من البيانات السيرية
أكثر دقة ، متضمنة المادة الروائية . وهذه المجموعة تتكون من الأرقام
٢ ، ١٩ ، ٢٢ . وبالإضافة لما سبق قوله من بيانات عن هذه السير ، فإنها
تنحصر أيضا لأن تتضمن معلومات تتعلق بأشياء مثل الأماكن التى كان يدخل
اليها الخطيب فى طلب العلم ، الأمنيات التى أبداهها عند زمزم ، المذهب
الذى ينسب إليه ، تباين مسالكه الدينية أو استظهار اتساع معرفته العلمية
والظروف التى تتعلق بوفاته ودفنه . وهذه النقطة الأخيرة ، رغم أنها
لاتمس دراستنا هذه الا من بعيد ، فهى لا تخلو من أهمية (٢٦) .

-
- (٢٣) (القاهرة : المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، بدون تاريخ) المجلد ٥ ،
ص ٨٧ - ٨٨ .
- (٢٤) (بغداد : مطبعة بغداد ، ١٩٣٧) ص ٥٧ - ٥٨ .
- (٢٥) (بيروت : المكتب التجارى للتأليف والنشر والتوزيع ، بدون تاريخ)
المجلد ٣ ، ص ٣١١ - ٣١٢ .
- (٢٦) لقد تم دفن الخطيب ، وفقا لرغبته ، فى قبر مجاور للقبر المدفون فيه
المتصوف المشهور ، بشر الحافى . وقد تم هذا رغم الاعتراضات التى أبداهها متصوف
آخر كان قد حفر قبره فى هذه المنطقة ، وظل يصلى هناك بصفة مستمرة . وقد تم
توضيح الأمر للمتصوف الرافض بأن الخطيب فى حياته كانت له الأسبقية وكذلك هو فى
وفاته . انظر ، على سبيل المثال ، ابن هساكر ، « التاريخ » ، ص ٢٩٩ .

ثم بعد ذلك ، هناك ترجمة أخرى يمكن تنحيثها جانباً في الوقت الراهن ، ألا وهي الخاصة باليافعي . فمعظم هذه الترجمة هو نفسه الموجود عند ابن خلكان كما أنه يحوى نفس المعلومات الأساسية . لكن الاختلاف الرئيسى بينهما يكمن فى طريقة تناول الالقاب التمجيدية ومعالجتها ، وتاريخى الميلاد والوفاة فى السطور الاولى . والترجمة تعطى الانطباع بأنها منقولة اما من ابن خلكان او من مصدر ابن خلكان ابن النجار (٢٧) .

وعلى كل ، فان التراجم التى كرسست نفسها لحياة الخطيب ، ليست كلها على الاطلاق بالغة اللطف . فياقوت مثلاً ، يعطى صورة للرجل يقل فيها التملق والمداهنة بدرجة كبيرة . ومن أمثلة ذلك ما رواه عنه فى القصة التالية . أن الخطيب أثناء وجوده فى دمشق قد اعتاد التردد كثيراً على صبي وسيم . وبالطبع تحدث الناس عن هذا الأمر ، ووصلت الحكاية الى مسامع الحاكم الرافضى بدمشق ، فلم يتوان عند ذلك وأمر صاحب شرطته أن يقوم بقتله . ولكن لأن هذا الأخير كان سنيا (والرافضيون كانوا شيعيين) ، فقد نصح الخطيب بأن يضع نفسه تحت حماية الشريف ابن أبى الحسن العلوى(٢٨) . وبالفعل تم هذا ، وعندما علم الأمير بما حدث وسأل الشريف عن هذا الموضوع ، رد ابن أبى الحسن أنه لم يكن يقر الخطيب ، على ما فعله . ولكن حيث ان الخطيب رجل له أهميته ، فسوف يؤدى اعدامه الى الثأر والأخذ بالمثل من أهل الشيعة بالعراق ، وبناء عليه ، فقد نفى الخطيب من المدينة وانتقل الى صور(٢٩) .

ويروى ياقوت حكاية أخرى مثيرة ، فيقول ان معظم أعمال الخطيب فيما عدا « التأريخ » ، قد استفادت من أعمال الصورى (٣٠) ، الذى كان يبدوها ولا ينهاها . وبعد وفاته ، كان الصورى قد خلف وراءه عددا كبيرا

(٢٧) اننى لم اتمكن من الوقوع على ترجمة ابن النجار . أما العمل الذى وصف بأنه « ذيل تاريخ بغداد » لابن النجار ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية Arabe 2130/1 فمن الواضح انه شيء آخر . انظر El. Anar, «Sur Une Identification de deux Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale,» «Journal Asiatique» (1908)

Dixième série XI ص ٢٢٧ - ٢٤٢

(٢٨) انظر ص ٣٣٦ - ٣٤١ El 1, Vol. IV «Sharif,» C. Van Arendonk,

(٢٩) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .

(٣٠) للاطلاع على سيرة الصورى التى تتناول هذه المسألة أيضا ، انظر ابن تفرى بردى ، المجلد ٥ ، ص ٦٣ .

من الاعمال الناقصة التي تركها مع شقيقته ، وقد قام الخطيب باستغلال هذه الاعمال (٣١) . كما يذكر ياقوت أيضا أن الخطيب كان متهما بالسكر ، وهي الرواية التي نقلها الصفدي (٣٢) .

والقصة التي تتعلق بالاعمال الناقصة ، فهي تظهر في كتاب ابن الجوزي بشكل مختزل لايحىء فيه ذكر لشقيقة الصوري . هذا بالإضافة الى أن « تاريخ بغداد » لم يستبعد بالتحديد من الأعمال التي تم أخذها ، رغم أن الملبس الذي يحيط بالموضوع يقتضى أن يكون التفسير هو استبعاد العمل (٣٣) . وهذا الشكل المختزل أيضا موجود في ابن كثير ، الذي يذكر ابن الجوزي ، وان كان ابن كثير يقدم لنا اضافتين صغيرتين ، فهو يقرر أن الخطيب قد استعار الأعمال من زوجة الصوري ، وأنه ، ابن كثير ، لا يلتزم برأى فيما اذا كان الخطيب قام بنسخ هذه الاعمال أم أنه فقط قام باستكمالها (٣٤) .

كما أن ما أورده ياقوت عن المسبب الذي دعا الخطيب لترك دمشق الى صور ، جاء أيضا في الصفدي . وما قاله الصفدي ينطبق تقريبا على ما قاله ياقوت (٣٥) . أيضا ما ذكره الذهبي في كتابه « الحفاظ » ، يتضمن أيضا حكاية الصبي ، ورغم أنه رواها من جديد الا العناصر الاساسية فيها لم تتغير (٣٦) .

وسبب ابن الجوزي في سيرته للخطيب لا يكتفى فقط بتكرار القصة مع الشاب ، بل يعيد أيضا سرد القصة التي تتعلق بالاعمال الناقصة . وقد أورد هذه القصة الأخيرة في شكلها المختزل في « المنتظم (٣٧) » . أما الحادثة التي وقعت مع الصبي فقد وردت كما هي ، فقط مع اختلافين جديدين ، وجودهما معا يضافى على صيغة الحكاية نغمة سلبية . فمؤلف « مرآة الزمان » يقرر أولا أن الشاب قد سحب الخطيب عندما حضر هذا الأخير الى دمشق قادما من بغداد . ويضيف سبط ابن الجوزي أيضا

(٣١) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٤٩ - ٢٥٠ .

(٣٢) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٥٣ ، الصفدي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٤ .

(٣٣) ابن الجوزي ، المجلد ٨ ، ص ٢٦٦ .

(٣٤) ابن كثير ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٢ .

(٣٥) الصفدي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٥ .

(٣٦) الذهبي ، « الحفاظ » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤١ - ١١٤٢ .

(٣٧) سبط ابن الجوزي ، ص ١٣١ ظ .

• أن صاحب الشرطة عندما ذهب إلى الخطيب ، وجده منفرداً مع الصبي (٣٨) •

أما الترجمة التي لم تظهر أى بادرة خير نحو الخطيب ، فهي السيرة التي كتبها ابن تغرى بردى • فهو مثل ابن الجوزى يورد كلا من القصة التي تدور حول الشاب وتلك الخاصة بالاعمال • فمؤلف « النجوم » يقوم بترديد القول بأن معظم أعمال الخطيب قد أفادت من أعمال الصوري . كما لا يكتفى بعدم استبعاد « تاريخ بغداد » من هذه الاعمال ، بل يضيف الى ذلك ، حتى لاتغطى هذا الأمر أى ثرة من الشك ، قائلاً : « يعنى أخذها برمتها (٣٩) » ولكنه فى حكاية الصبي يستخدم ابن تغرى بردى تكنيكاً مضاداً فهو بدلاً من أن يقوم باعادة ترديد القصة يكتفى بإبداء هذه الملحوظة المدمرة : « وقصته مع الصبي الذى عشقه مشهورة » ، وأنه هو نفسه قد « أضرب » عن ذكر ذلك لكون الخطيب « متخلقا بأخلاق الفقهاء ، وأيضاً من حملة الحديث الشريف » ومع ذلك فهو يخبر القارئ أين يمكن له أن يجد القصة ، ثم يقوم بالتنويه ببعض الشعر الذى كتبه الخطيب محبوبه (٤٠) •

وبالاحاطة الكاملة لترجمته ، نجد ابن تغرى بردى يقول ان الخطيب فى كتابه « تاريخ بغداد » قد « تكلم فيه فى غالب علماء الاسلام بالالفاظ القبيحة » كما انه قد استخدم « الروايات الواهية والأسانيد المنقطعة ونتيجة لذلك « امتحن فى دنياه بأمور قبيحة ورمى بعظائم (٤١) •

وهذا الهجوم على تاريخ بغداد « لم يكن بالفكرة الجديدة عند ابن تغرى بردى • وهذا يأتى بنا الى عنصر آخر من الجدل فى حياة الخطيب ، ذلك هو تحوله من المذهب الحنبلى الى المذهب الشافعى ، وقتاله مع الحنابلة ، وتأليفه « لتاريخ بغداد » • وفى حقيقة الأمر ، لم يكن انشقاق الخطيب عن الحنابلة بالشئ الطارئ ، بل كان شيئاً دفيناً فيه ، وأدى الى ، الجدل المستفيض حول أحمد بن حنبل ، والخطيب البغدادي

(٣٨) سبط ابن الجوزى ، ص ١٣٢ ظ •

(٣٩) ابن تغرى بردى ، المجلد ٥ ، ص ٨٧ •

(٤٠) ابن تغرى بردى المجلد ٥ ، ص ٨٧ - ٨٨ • من المصادر التى أوردها ابن تغرى هى « المنتظم » لابن الجوزى • ومع أن القصة ليست موجودة بالطبعة التى بين أيدينا ، الا انها ربما تكون قد وردت فى المخطوط الذى توصل اليه ابن تغرى بردى • (٤١) ابن تغرى بردى ، المجلد ٥ ، ص ٨٧ •

و«تاريخ بغداد» (٤٢) ومن هنا ، ولأجل تحقيق الغرض من المناقشة الخاصة بتقليد السيرة ، فإن العناصر التي تمثل أهمية للتقليد نفسه هي فقط التي تم اختيارها هنا .

ولقد كان الحنبلي ابن الجوزي هو أقدم كاتب للترجمة يتناول هذه القضية ، وفي ترجمته عن الخطيب يعطينا عرضاً مطولاً عن الخلاف الذي نشب بين الخطيب والحنبلي . ويرى لنا ابن الجوزي أن الخطيب أصلاً كان على المذهب الحنبلي ولكن اتباع هذا المذهب انقلبوا ضده عندما تبني بعض الآراء الدينية المعينة . بل إن ابن الجوزي ليذهب بعيداً ويقرر بأن هؤلاء الاتباع قد تصرفوا ببذاءة معه . ولم يكن مافعله الخطيب هو أن تحول إلى الشافعية فقط ، بل أنه أيضاً ، حسب مايقول ابن الجوزي ، كان غير منصف بصفة خاصة بالنسبة لأحمد بن حنبل عندما أُرِخ لسيرته ، (٤٣) كما كان بالنسبة للحنبلي البارزين . كذلك ، فإن ابن الجوزي يتهم الخطيب بأنه كان غير منصف وغير أمين في تناوله لـ « الأحاديث » (٤٤) .

والبيان الذي قدمه ابن الجوزي ، قام كل من ياقوت والصفدي بإعادة استخدامه جزئياً مرة أخرى مع ادخال بعض التغييرات غير الهامة عليه . وكان الاختلاف الرئيسي هو أن هذين المؤلفين قاما بحذف الاتهامات التي تتعلق بالأحاديث (٤٥) . أما ابن كثير فقد اقتصر على تقديم بيان

(٤٢) لقد أسفر هذا الجدل عن المادة الأدبية الخاصة به . وينوه حاجي خليفة بعملين : « السهم المصيب في الرد على الخطيب » كتبه عيسى بن أبي بكر ، و « السهم المصيب في نحر الخطيب » كتبه السيوطي . انظر « كشف الظنون » تحقيق (London, 1842) G. Fluegel ، المجلد ٨ ، ص ٦٣٢ . ومن الواضح أن الجدل الذي دار حول « تاريخ بغداد » مازال مستمراً حتى الأزمات الأخيرة . ويعتبر العمل الذي أخرجه محمد زاهد الكوثري ، تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب (القاهرة : مطبعة تجليد الآتوار ، ١٩٤٢) ، بمثابة دفاع من أبي حنيفة وهجوم على الخطيب وعلى « تاريخ بغداد » . وهذه الأعمال رغم أنها بالضرورة تتضمن الكثير من المعلومات السرية ، إلا أنها قد اعتبرت متمايزة عن تقليد السيرة ، طالما أنها لا تشكل جزءاً من موسوعات التراجم .

(٤٣) لسيرة أحمد بن حنبل ، انظر « تاريخ بغداد » (القاهرة : مكتبة الخانجي ، ١٩٣١) المجلد ٤ ، ص ٤١٢ - ٤٢٣ .

(٤٤) ابن الجوزي ، المجلد ٨ ، ص ٢٦٧ - ٢٦٩ .

(٤٥) ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٤٦ ، ٢٥٢ ، الصفدي ، المجلد ٧ ،

ص ١٩١ ، ١٩٣ .

مختصر جداً للقتال مع الحنابلة (٤٦) . ويذكر السبكي ، وهو رجل شافعي ، أن القتال كان موجوداً ، ثم يضيف على مسؤوليته الخاصة ، بأن الخطيب عانى كثيراً بسبب الاكاذيب التي انتشرت ضده (٤٧) .

وربما ما أعطاه لنا سبط ابن الجوزي ، هو أكمل معالجة لما حدث من معارك بين الخطيب والحنابلة . فهو يعيد علينا الجزء الأكبر من المناقشة التي قام بها جده ، بما في ذلك جميع العناصر التي ذكرناها سابقاً . كما أنه بالإضافة لذلك يصف لنا أيضاً ما أشار إليه ابن تغري بردي بوضوح باسم « الأمور القبيحة » فالحنابلة مثلاً ، لم يكونوا يتورعون عن سد باب الخطيب في المساء بالطين . بحيث لو جاء عليه الصباح وأراد ممارسة شعائر الرضوء حتى يؤدي صلاة الصبح ، لما استطاع وتأخر عنها (٤٨) !

اذن ، فمن القصص التي ناقشناها حتى الآن ، يتضح بشكل جلي أن الخطيب البغدادي شخص مثير للجدل . وتقليد السيرة الخاص به يزجر بمعلومات قلما تهدف الى الارتقاء بسمعة شخص له صفة الخطيب أو المحدث . وعلى حسب ما رأينا فإن طريقة الاختيار ومعالجة هذه المادة يمكن أن تختلف من ترجمة الى ترجمة . ومع ذلك ، فكل موضوع مثار للجدل ، له وجهان ، وتقليد السيرة أيضاً يحوى عدداً كبيراً من العناصر التي تنحو الى الدفاع عن سمعة ذلك الرجل الشهير الحافظ .

وبطبيعة الحال ، فإن أسهل طريقة لتناول المعلومات المزعجة هو تجنب ذكرها تماماً . وإلى حد ما ، فإن جميع التراجم التي ناقشناها من المجموعة الثانية (أرقام ٢ ، ٩ ، ٢٢) يمكن أن يقال أنها قد اتبعت هذه السياسة . إلا أنه مع ذلك ، فمن المستحيل على الانسان ان يستخلص أي نتائج قوية ثابتة من البيانات السالبة . وابن خلكان من نواح كثيرة ، يتشابه مع هذه التراجم ، فيما عدا أن تلك الملحوظة التي أبداهما « ولو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه (٤٩) » ، يجب أن تفهم في سياق الاتهام الموجه للأعمال .

الطريقة الأخرى المحتملة ، هو أن يتقبل المرء الصفة التاريخية لاحدى الوقائع أو الأحداث ، ومع ذلك يحاول أن يبررها أو يبين أنها شيء لا يستحق

(٤٦) ابن كثير ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٢ .

(٤٧) السبكي ، المجلد ٤ ، ص ٣٤ .

(٤٨) سبط ابن الجوزي ، ص ١٣١ ظ - ١٣٢ و ، ١٣٣ ظ .

(٤٩) ابن خلكان ، المجلد ١ ، ص ٩٢ .

اللوم • فابن الجوزي ، مثلا ، بعد أن يقرر أن الخطيب قد أسس بعض أعماله على تلك التي وضعها الصوري ، يضيف الى ذلك قوله أن الشخص قد ينشئ طريقا ويتم السير على دربه ، وعلى كل حال ، فإن هذا لم يكن تقصيرا من جانب الخطيب • (« وقد يضع الانسان طريقا فتسلك وما قصر الخطيب على كل حال ») (٥٠) وهذه الملحوظة ، ردها أيضا كل من ياقوت وسبط ابن الجوزي (٥١) • والذهبي أيضا ربما كان يستخدم دفاعا من هذا النوع عندما لاحظ أن الحنابلة قد تكاتفوا ضد الخطيب « حتى مال الى ما مال اليه (٥٢) • وهنا يبدو ان الذهبي يشير من ناحية الى الافعال التي اتخذت تجاه الخطيب ومن ناحية أخرى ، الى الهجوم الذي شنّه الخطيب على الحنابلة في « تأريخ بغداد » ، أي أن تلك الافعال هي التي تسببت أو بررت وقوع الهجوم •

ولكن ، وبكل الانصاف ، فانه ينبغي ملاحظة أن المؤلفين الذين اتبعوا ما ذكره ابن الجوزي (ياقوت ، والصفدي ، وسبط ابن الجوزي) يرتّبون الأحداث بطريقة تجعلنا نرى أن هجوم الحنابلة على الخطيب يجيء بعد انشقاقه المذهبي ويسبق هجومه على أحمد بن حنبل • وما قرره هؤلاء ، مع أنه لا يعفى بالضرورة سلوك الخطيب من الناحية الاخلاقية ، الا أنه يقدر المنطق العاطفي الذي يقف وراء هذا السلوك • ويعتبر ابن تغري بردي في الحقيقة ، هو المؤلف الوحيد الذي يقدم التفسير العكسي جاعلا ما فعله الحنابلة بمثابة نتيجة ترتبت على تهجم الخطيب عليهم في « تأريخ بغداد » •

الامكانية الثالثة في تناول المعلومات الجدلية ، وربما كانت أكثر الطرق مباشرة ، هي في حذف الحادثة غير السعيدة من حياة الشخصية واستبدالها بأخرى تكون لا غبار عليها في نفس الوقت الذي قد تفسر فيه الحقائق • وهذا هو ما فعله ثلاثة من كتاب السير في تناولهم لقصة الصبي وطرد الخطيب من دمشق • ويقول ابن كثير في كتابه بأنه قد حدث ذات مرة ان الخطيب أخذ يتغنى بمدح العباس في دمشق ، وهو الشيء الذي كان من نتيجته أن ثار غضب الرافضين التابعين للفاطميين ، وأرادوا

(٥٠) ابن الجوزي ، المجلد ٨ ، ص ٢٦٦ •

(٥١) سبط ابن الجوزي ، ص ١٣١ ظ ، ياقوت ، المجلد ١ ، ص ٢٥٠ •

والنص المحقق يقول « وقد يضع الانسان طريقا فيسلكه » ، وهو ما قد يكون خطأ •

(٥٢) الذهبي ، « الحفاظ » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٢ •

قتله . ولكن الخطيب استطاع أن يلتصق الشريف ويتوسل اليه ، مما جعله يضيف عليه حمايته . بعدئذ ترك الخطيب دمشق وحط رحاله مقيما في صور (٥٣) .

وحما يثير الاهتمام كثيرا ، أن ابن كثير لم يذكر أى مصادر لروايته هذه . هذا مع العلم بأن قصة الخطيب وهو يمدح العباس علانية موجودة بالفعل عند الذهبي الذي يستشهد بابن عساكر فيما يتعلق بها (٥٤) . ومع ذلك ، فإن هذا الحادث ، على حسب ما جاء في الذهبي ، لم يرتبط بمسألة نفى الخطيب من دمشق ، وهو الحدث الذي جعل الذهبي يعطينا أكثر الروايات تحفظا عن الصبي (٥٥) . فهل ابن كثير يتناوله للأحداث المعروفة في حياة الخطيب ويربطها بطريقة أخرى يضع لنا، ببساطة تفسيرا آخر ؟

هناك مؤلفان آخران يدفعان بهذا الاتجاه خطوة أخرى ، في نفس الوقت الذي يستغلان فيه نفس الظروف السياسية . فالاسنوي يقدم لنا تفسيره بأن الخطيب عندما كان في دمشق ، قام الأذان بادخال مقولة « حى على خير العمل » (وهذه صيغة شيعية) (٥٦) ، وصار الحاكم غاضبا منه . (ولم يقل الاسنوي لماذا) ونوى أن يقتله ، ولكن اتفق عندئذ على أنه يجب أن يرحل ، . وبناء عليه ذهب الى صور (٥٧) .

وابن هداية أيضا يعطى هذا التفسير ، ويضيف اليه الحلقة السببية المفقودة ، فهو يقرر أن الحاكم قد اعتاد أن يأمر المؤذن بأن ينادى بالمقولة ، ولكن الخطيب كان عليه ينكرها ويرفضها مع ماكان لذلك من نتيجة ، كما هو من قبل ، أنه ذهب الى صور ، وقد أوشك اعدائه أن يتم (٥٨) .

ولكن . لا الاسنوي ولا ابن هداية يذكران أى مصدر لما قالاه به . فهما ، مثل ابن كثير ، يعتمدان على الصراع الموجود بين الشيعة والسنة في تفسير سبب رحيل الخطيب عن دمشق . وهذا الأمر لا يفتقر الى السبب

(٥٣) ابن كثير ، المجلد ١٢ ، ص ١٠٢ .

(٥٤) هذا البيان لم يرد في أى من ترجمتى ابن عساكر المذكورتين أعلاه .

(٥٥) الذهبي ، « الحفاظ » ، المجلد ٣ ، ص ١١٤١ - ١١٤٢ .

(٥٦) ص ١٦٣ - ١٦٤ ، Th. W. Juynboll, «Adhān,» EIT2, Vol. I

(٥٧) الاسنوي ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٥٨) ابن هداية ، ص ٥٧ .

السياسى المعقول ، حيث ان الخطيب كان سنيا بارزا والحكام من الشيعة . وعلى اية حال ، فإنه لما يستحق الذكر أن الأقوال السابقة عن هذا الحادث تعتمد أيضا على نفس الصراع بين الشيعة والسنة فى تفسير توصية الشريف بالأخذ بالرحمة والصفح .

وهذه التراجم الثلاث الأخيرة تعتبر من الناحية الزمنية متأخرة تماما فى تقليد السيرة . فابن كثير ، رغم أنه قد ذكر المشكلة بالنسبة للأعمال فقد كان غير ملتزم برأى معين ، وبذلك فإن ترجمته تميل أكثر تجاه ما هو أسلم . أما الاسنوى وابن هداية ، فكلاهما من الناحية الأخرى يعطيان للخطيب صورة خالية من العيوب ، صورة كاتب خصص تم نفيه بسبب معتقداته السنية .

ان جميع أنماط الدفاع التى تمت مناقشتها حتى الآن ، رغم الاحتمال بأنها قد استخدمت لاعفاء احدى الشخصيات من اللوم ورغم أنها قد تشكل جزءا من ترجمة لهجتها العامة مواتية ، فإنها توجه نفسها نحو حدث أو وقائع معينة فى حياة الشخصية . ومع ذلك ، فإن هناك نمطا معيننا من المعلومات يوجد فى تقليد السيرة ينحو ، بطبيعة ذاتها ، الى إصدار حكم قاطع بصفة خاصة على الفرد . هذه المعلومات هى الاحلام . فيذكر ابن خلكان ان الخطيب بعد وفاته ، ظهر للناس فى كثير من احلامهم ، ولكنه لم يذكر أيا منها (٥٩) .

وفى تقليد السيرة هناك أربعة أحلام يمكن وضعها . وصورة هذه الاحلام كما جاءت فى الصفدى سوف نستعرضها أولا ، حيث انه كاتب السيرة الوحيد الذى أورد الاحلام الاربعة كلها .

ان واحدا من هذه الاحلام فقط هو الذى له تاريخ محدد . فلقد ذكر أبو القاسم مكى بأنه قد رأى هذا الحلم فى ليلة الثانى عشر من ربيع الأول من عام ٤٦٣ ، وهو ما يبدو أنه يجسئ بفترة قصيرة قبل وفاة الخطيب (٦٠) فعند السحر ، حلم بأنه رأى مجموعة من الناس يجلسون مع الخطيب فى منزله فى باب المراتب (٦١) ، لدرس التاريخ كما هو

(٥٩) ابن خلكان ، المجلد ١ ، ص ٩٣ .

(٦٠) هناك شهران مختلفان بؤرخان لوفاة الخطيب ، ذو الحجة وشوال .

(٦١) انظر ياقوت ، « معجم البلدان » (بيروت : دار صادر ، ١٩٥٥) ،

المجلد ١ ، ص ٣١٢ .

معتاد . وكان الخطيب يجلس وعلى يمينه شخص آخر على يمينه شخص ثالث ، لم يميزه أبو القاسم . فسأل عن هوية هذا الشخص . الذى لم تكن له عادة الحضور الى هذه الجلسات . فقليل له ، هذا هو الرسول الذى جاء لسمع الـ « تاريخ » . وهنا يكشف صاحب الحلم عن مغزى حلمه : « فقلت فى نفسى : هذه جلالة المشيخ أبى بكر ، (الخطيب) ، يحضر النبى صلى الله عليه وسلم مجلسه ، فقلت فى نفسى : وهذا أيضا رد لقول من يعيب التاريخ ويذكر أن فيه تحاملا على أقوام » (٦٢) .

أما السبكي وابن عساكر فى كتابه « تبين » وهما أيضا يرويان هذا الحلم ، يضيفان اليه عنصرا آخر . فصاحب الحلم ، بعد أن يبدى ملاحظته عن « تاريخ بغداد » ، يقول أن عملية التفكير فى كل هذا منعت من « النهوض الى » الرسول والانهيال عليه بكافة أنواع الاسئلة التى كان يرغب فى توجيهها اليه ، واستيقظ من النوم فى الحال (٦٣) .

وكما يلاحظ من هذا ، أن صاحب الحلم نفسه يقوم بتفسير الحلم الذى رآه . الا أن هناك مع ذلك ، عناصر أخرى فى بيانه تسهم فيما للحلم من أهمية . ان الحلم بالطبع ، من الممكن أن يكون صادقا أو زائفا . والحلم لكى ينقل حكما على الخطيب بشكل له فعاليتها ، لابد ان يكون صادقا . وأحد المؤشرات التى تدل على صدق حلم ما هو تواجد واحد من عدد من الشخصيات على رأسها الرسول . هذا بالاضافة الى أن الأحلام الصادقة هى الأحلام التى تنحو الى أن يكون تفسيرها واضحا ، لذلك فمأذا يمكن أن يكون أكثر وضوحا من هذا ، حيث ان صاحب الحلم ذاته قام بوضع التفسير خلال مجرى الحلم . وأخيرا ، فان الوقت من اليوم الذى يقع فيه الحلم له علاقة بمدى صدقه . فقد نقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم قوله أن الحلم الذى يقع عند الفجر هو أصدق الأحلام ، ولقد حدد أبو القاسم رؤياه لهذا الحلم عند الفجر (٦٤) . وبهذا ، فان صاحب الحلم ، ومن الواضح أنه رفيق من رفاق الخطيب ، لم يدع شيئا حتى يؤدى للحلم أقصى قدر من التأثير .

(٦٢) الصفدى ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ .

(٦٣) السبكي ، المجلد ٤ ، ص ٣٦ - ٣٧ ، ابن عساكر ، « تبين » ،

ص ٢٦٨ - ٢٦٩ .

Toufic Fahd, «Les songes et leur interprétation selon

(٦٤)

l'Islam» in «Les Songes et leur interprétation,» Sources Orientales II

(Paris ; Editions du Seuil, 1959). ص ١٤٠ - ١٤٢ .

والذهبي ، الذي يروى هذا الحلم كذلك ، لا يضمن روايته سواء ماجاء من تعليق عن « تاريخ بغداد » أو ما ذكر من أن الحلم قد وقع عند الفجر (٦٥) . وبذلك يكون بيان الحلم قد تجرد من عنصرين يسهمان في تأثيره أو فعاليته .

وفي حلم آخر ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم يظهر مرة أخرى مع الخطيب . وهنا يرى صاحب الحلم قاضيا من قضاة بغداد بعد موته وهو يجلس على أحد المقاعد . فيقترب منه ، ويسلم عليه ويصافحه . فعندئذ يستدير صاحب الحلم ويرى الخطيب جالسا على كرسى آخر . ويقوم القاضي بأخبار صاحب الحلم عن حديث معين ويحييه الخطيب بشيء نسيه صاحب الحلم . فيتنازعون ويقول الخطيب ، هذا هو الرسول « قم حتى نسأله » وعندئذ يذهب المحدثان خلف ستر أخضر ، بينما يظل صاحب الحلم واقفا في الخارج وعند هذه اللحظة يستيقظ (٦٦) .

وكما كان الأمر في المثال السابق ، فإن وجود الرسول في الحلم هو شاهد صدق على صحته . والحلم الاول ، مع انه في الوقت الذي دافع فيه عن الخطيب بشكل واضح الا أنه ايضا وبصفة خاصة اتجه نحو الاتهامات الموجهة ضد « تاريخ بغداد » . أما الحلم الثاني ، وهو الى حد ما أكثر عمومية ، فيبدو أن قصده هو الدفاع عن سمعة الخطيب كحجة في مضمار الحديث .

أما الحلمان الباقيان فهما من نمط واحد ويمكن تناولهما معا . الحلم الثالث رواه رجل تقى حيث أفاد بأن الخطيب عندما مات ، رآه هذا الرجل في منامه وسأله عن حاله . فرد الخطيب قائلا بأنه « في روح وريحان وجنة نعيم » . أن هذا الحلم أيضا يظهر في السبكي (٦٧) . وفي الحلم الرابع ، فإن صاحب الحلم ، بعد موت الخطيب ، رأى شخصا يقف امامه وود لو سأله أين كان الخطيب . فقال له الشخص ، متوقعا سؤاله ، بأنه « أنزل وسط الجنة حيث يتعارف الأبرار » . وهذا الحلم يظهر أيضا في الذهبي (٦٨) .

(٦٥) الذهبي ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٥ .

(٦٦) الصفدي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ .

(٦٧) الصفدي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ ، السبكي ، المجلد ٤ ، ص ٣٧ .

(٦٨) الصفدي ، المجلد ٧ ، ص ١٩٧ ، الذهبي ، المجلد ٣ ، ص ١١٤٥ .

ان كلا الحلمين يبين الخطيب وهو في الجنة بين المباركين المنعم عليهم ولقد كان من الاشياء المقبولة بصفة عامة فى الاسلام الوسيط ، بأنه من الممكن للمرء ، عن طريق المنام ، أن يطلع على أحوال شخص ما بعد مماته (٦٩) . ومن ثم ، فان هذين الحلمين يعطيان حكما قاطعا عن حياة الخطيب . اذ اتهم ، بذلك ، يصدران تغليقا على خياله ككل . ومع ذلك ، فهما يتضمنان فى مكنونهما كل التفنيدات لأى اعتراضات محددة .

وتقليد السيرة الخاص بالخطيب البغدادي يشبه احيانا ميدان المعركة الذى يقوم فيه كتاب السير باطلاق قواتهم . وقد يكون من الأشياء المشوقة ان نرى مدى الاختلافات فى التراجم حيث انها تعكس المبادئ بين الشافعية والحنابلة ، بين اتباع الخطيب واتباع خصومه ، ومع أن الكاتبين اللذين بذلا ، فى الواقع ، اكبر جهد لتنقية اسم الخطيب ، الاسنوى وابن هداية ، هما من الشافعية ، الا أن أى محاولة ، مع ذلك ، لتقسيم التراجم وفقا لهذا فهو أمر لن يخلو من الصعوبة . فمثلا ، ابن كثير والذهبي ، فى حين انهما من الشافعية — الا انهما ينتميان الى تلك الجماعة التى يصفها « لاوست » Laoust بـ « الشافعية الحنابلة (٧٠) » . كما أن ابن الجوزي ، وهو حنبلى ، مع أنه يضمن الكثير من الانتقادات الجريئة للخطيب ، فهو ايضا منشئ لتلك الملاحظة التى كثيرا ما يستشهد بها

G.E. Von Grunebaum, «La Fonction Culturelle du Rêve dans (٦٩) l'Islam Classique», in Roger Caillols and G.E. Von Grunebaum, eds; «Le Rêve et les Sociétés Humaines» (Paris : Gallimard, 1967)

ص ١٥ - ١٦

والملومات التى وردت بهذا الشكل ليس من الضرورى أن تكون ايجابية . انظر مثلا الحلم فى نهاية السيرة الجدلية الطويلة للخطيب من أبى حنيفة ، « تاريخ بغداد » ، المجلد ١٣ ، ص ٤٢٣ . ومؤلف هذا المقال تأمل فى اعطاء توضيح أكبر للدور الذى يلعبه الحلم فى ادب السيرة فى احدى الدراسات التى يجرى لها الامداد حاليا .

Fedwa Malti-Douglas, «Dreams, the Blind, and the Semiotics of the Biographical Notice,» *Studia Islamica*, 51 (1980)

الفصل السابع من هذا الكتاب

(٧٠) للاطلاع على مناقشة من وضع العديد من الحنابلة الشافعية ، انظر تلك

الدراسة المتارة التى كتبها هـ. لاوست H. Laoust, «Le hanbalisme sous les Mamlouks

Bahrides (658 — 784/1260 — 1382),» «Revue des Etudes Islamiques»,

XXVIII (1960) ص ١ - ٧٢ وخصوصا ص ٥٧ - ٥٨ .

دفاعا عن سلوك الخطيب فى مسألة الاعمال . فإذا كانت المجموعة الثانية من التراجم التى لا تتضمن أى معلومات جدلية تحوى رجالا من الشافعية مثل ابن عساكر ، فإنها تضم أيضا حنابلة من أمثال ابن العماد . هذا بجانب انه لابد أن يكون المتوقع ان التراجم التى كرسست نفسها لحياة الخطيب تتوافر لديها نزعة اكبر للظهور فى « طبقات » الشافعية .

الأكثر من ذلك - وكما يبين ابن الجوزى الحالة - ان الكثير من التراجم لا هى كلها بيضاء ولا هى كلها سوداء . فالصفدى ، على سبيل المثال ، والذى جاء بشكر كل من الصبى والخطيب فى حالة السكر ، فإنه أيضا قد ردد الاحلام الأربعة كلها . ومن الأمور الواضحة تماما ، أن الكثير من الكتاب لم يكونوا خاضعين للالتزام بتضمين احدى القصص أو استبعادها لأنها ببساطة كانت تقوم بإطراء الشخص أو ذمه . وكذلك لم تكم جميع المصادر . فأبو القاسم مكى ، الذى رأى الحلم ساعة الفجر ، هو أيضا مصدر الرواية عن الصبى (٧١) .

وفى الحقيقة ، فإن الاتجاهات المتعارضة فى مجال الجدل أو الهجوم والدفاع ، لا يمكن التمييز بينها ، الا فقط على مستوى التقليد ككل . وهذا يرجع فى جانب منه من وجهة نظر الجدل نفسه ، لأن تقليد السيرة يعمل كشيء خارج - أو فوق - الظاهرة . (epiphenomenon) كما أن الكتاب الذين يؤرخون لحياة الشخصيات الراحلة ، بعكس جماعات الجادلين ، يستطيعون ، لو شاءوا ، أن يضعوا أنفسهم فوق مستوى الجدل ، وإن كانت الآثار الناجمة عن ذلك الجدل تتمثل فى أعمالهم .

ومن الناحية الأخرى ، عندما يؤخذ تقليد السيرة باعتباره ظاهرة فى حد ذاته ، يصبح من الواضح أن الكتاب قد استخدموا عددا معينا من الأساليب الفنية فى تناول المعلومات التى تتجمع بين أيديهم سواء من الحياة أو عن طريق الجدل (وبالطبع ، من كتاب السيرة الآخرين) ، وأنهم وهم يفعلون ذلك كانوا قادرين على اعطاء كل ملحوظة لهم ذلك الأيحاء أو التفسير الذى يرغبونه . هذه الوسائل الفنية كانت تتضمن ذكر الوقائع أو حذفها ابداء الاعذار أو الكلام على جانب ، عرض صور أو اشكال متباينة لاحدى القصص قد تكون أطول أو أقصر ، أو حتى

(٧١) المصادر تعطينا كلا من اسمى أبى القاسم مكى الرملى وأبى القاسم مكى المقدسى ، ولكن كلاهما شخص واحد ، أنظر ابن الأثير ، « اللباب فى تهذيب الانساب » ، الجلد ١ ، ص ٢٧٧ .

استبدال قصة بقصة أخرى ، ثم رواية الأحلام فى أشكال قد تطول أو تقصر • وبطبيعة الحال ، فإن استخدام واحد أو أكثر من هذه الأساليب الفنية لم يؤد الى اعاقه استخدام اللغة بطريقة حريصة •

وتقليد السيرة بأخذه فى مجموعه ككل يبدو أنه يعرض لنا نوعا معينا من التطور • فالتراجم الأقدم تاريخيا تنحو لأن تكون على شكل خليط مركب وأن تبدو قريبة الصلة بالجدل أحيانا عاكسة كلا الجانبين ، وأحيانا مستخدمة نفس المصادر • ولكن الأمر فقط هو أن الوقت جاء متأخرا نسبيا فى التقليد أن يجد الانسان تلك التراجم الأكثر تطرفا لابن تغرى بردى ، والاسنوى ، وابن هداية ، والتي سلمت نفسها للهجوم أو الدفاع عن الخطيب •

ومع ذلك ، فإن كل واحد من هؤلاء المؤلفين ، قديما أو متأخرا ، مؤيدا أو منتقدا ، قد عبأ كل مواهبه التاريخية والأدبية فى رسم الصورة التى يراها للخطيب • أما مسألة ان هذه اللوحات التصويرية كان ينبغي أن تكون مليئة بالثناء والمناظرة المنطقية ، بالجدل والدفاع ، فهى مسألة بالتأكيد لم تكن لتثير دهشة مؤلف « تاريخ بغداد » •

الفصل السابع

الأحلام ، والعميان وسيميائية الترجمة

ان الأحلام في تراجم العميان للصفدي ، « نكت الهميان في نكت العميان » لتقف في مفترق الطرق بالنسبة لرؤى عديدة • فهي ، من ناحية ترسم الدور الذي يؤديه الحلم في السيرة • في حين أن ما يحويه مضمونها من ناحية أخرى ، يعزو هذه الأحلام الى عالم العميان • ثم بعد ذلك ولكي يتم استكشاف الوظائف التي تؤديها الأحلام في الترجمة الاسلامية يصبح من الضروري الكشف عن مفهوم موحد للترجمة • وفي سبيل هذا الغرض سوف يتم التقدم بنوع من التفسير الذي يعتمد على السيميائية •

لقد كان خليل بن أبيك الصفدي (توفي ٧٦٤ - ١٣٦٣) أحد المسؤولين الماليك ، الذي اشتهر بكتابه الضخم للسير «الوافي بالوفيات» ولقد ظهر اهتمامه الواضح بالعمى والعميان في مؤلفه « نكت العميان » الذي يضم ٣١٢ ترجمة ومجموعة من المناقشات التمهيدية عن العمى (١)

(١) الصفدي « نكت الهميان في نكت العميان » ، تحقيق ا. زكي باشا (القاهرة ، ١٩١١) وفي هذا الموضوع انظر احمد زكي باشا

ولقد استطاعت المعاجم الخاصة بالسيرة مثل الذ « نكت » والمعاجم المملوكية بصفة خاصة ، أن تجتذب قدرا كبيرا من الاهتمام وتضع البذور الخصبة القوية للمادة الأدب التاريخي (٢) ، ومع ذلك فإن الأمر الطبيعي

«Dictionnaire biographique des aveugles illustres de l'Orient» (Cairo, 1911) and Fedwa Malti-Douglas «Pour une rhétorique onomastique : les noms des aveugles chez as-Safadi,» «Cahiers d'Onomastique Arabe» I (1979) (ص ٧ - ١٩)

والؤلفة أيضا تقوم بالاعداد لقائمة وتحليل للعمل بالحاسب الآلى . ويعتبر اكمل ما كتب من سيرة الصفدى هو ما قام به :
D.P. Little in «Al-Safadi as Biographer of his Contemporaries» in D. P. Little, ed.

«Essays in Islamic civilization» (Leiden, 1916)

انظر أيضا المقالة الخصبة
«Safadi-Splitter,» by J. van Ess, «Der Islam» 53 (1976) ٢٦٦ - ٢٤٢
ص ٧٧ - ١٠٨ (1977) 54

(٢) انظر على سبيل المثال
D.P. Little, «An Introduction to Mamluk Historiography» (Wiesbaden, 1970)

ص ١٠٠ - ١٣٦
Franz Rosenthal, «A History of Muslim Historiography» (Leiden, 1968),

ص ٩٣ - ١٠٠ ، ١٠٦ - ١١٤ ، ١١٧
Ulrich Harman, «Auflösung und Bewahrung der kalssischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der Zeit der Mamluken,» ZDMG, 121 (1971)

ص ٤٩ - ٦٠
Tarif Khalidi, «Islamic Biographical Dictionaries : A Preliminary Assessment,» «The Muslim World,» LXIII (1973),

ص ٥٣ - ٦٥
I. Hafsi, «Recherches sur le genre Tabagat,» «Arabica,» XXIII (1976),
XXIV (1977), ص ١ - ٤١ ، ١٥٠ - ١٨٦ ، ص ٣٢٧ - ٣٦٥

وكما صدر مؤخرا :
J.H. Escovitz, «A Lost Arabic Source for the History of the Early Ottoman Egypt,» «Journal of the American Oriental Society,» 97 (1977),

ص ٥١٣ - ٥١٨
ولقد ركزت معظم هذه الاعمال في اغلبها على المجالين التوامين ، التنظيم (الطبقات الوفيات ، التنظيم الأبجدى أو الزمنى . الخ) ومصدر البحث . ولقد كان أحد الاتجاهات الرئيسية لأدب المدونات التاريخية هو نوع من التحيز الورائى ، الذى يصف سيرة المسلم من حيث وظيفتها الأصلية كملحق اضافى لنقد « الحديث » انظر

أن أصول هذه المادة التاريخية وأغراضها كثيرا ما شكلت مظاهرها ونتائجها . ولأن الكثير من الباحثين الذين عكفوا على البحث للحصول على بيانات صالحة أو مفيدة ، وهو البحث الذى صار مسألة إبداعية وحاذقة بشكل خاص فى حالة رجال التاريخ الكمييين (٣) ، قد استخدموا هذه الأعمال أساسا كمراجع يستشهدون بها ، فانهم قد وقعوا فى اغواء التصور لها على هذا الشكل . وكان يتلزم مع هذا ، الميل الى أخذ البعض من هذه الأعمال باعتبار أنها جمع من « البيانات الجافة » التى تنحو الى « ٠٠٠ نبد أى طموحات أدبية » (٤) .

Claude Cahen, « Notes sur l'Historiographie dans la communauté musulmane médiévale », « Revue des Etudes Islamiques », XLIV (1976).

ص ٨٧

وكذلك الاستشهاد المنقول عن روزنتال فى الهامش رقم ٤ . وعلى أية حال فبحسب مصر الماليك كان أدب السيرة الإسلامية قد أغفل منذ فترة طويلة القيود التى جاءت فى سابقها .

J.H. Escovitz, « Vocational Patterns of the Scribes of the Mamluk Chancery », « Arabica », XXIII (1976).

ص ٤٢ - ٦٢

R.W. Bulliet, « A Quantitative Approach to Medieval Muslim, Biographical Dictionaries », « Journal of the Economic and Social History of the Orient », XIII (1970).

ص ١٩٥ - ٢١٤

Carl Petry and Stanley Mendenhall, « Geographic Origins of the Civil Judiciary of Cairo in the fifteenth century », « Journal of the Economic and Social History of the Orient », XXI (1978),

ص ٥٢ - ٧٤

(٤) « لقد كانت السيرة أصلا من ناحية أخرى يدا للعلوم الدينية وهى بهذا الشكل كان المتوقع منها فقط أن لا تتيح الا قدر محدودا من البيانات الجافة . وسير العلماء بغض النظر عن مدى دقتها ، وكانت تنحو الى نبد أى نوع من الطموح الأدبى . وفى حين أن سير الشخصيات السياسية كقاعدة تتقاسم الصفات الخاصة بالدولات التاريخية السياسية وحاصه تلك التى تقوم بالتسجيل والاطراء لتاريخ البلاط الفارسى الذى يعتمد على البلاغة المفخمة ، فان السيرة المعرفية الطبيعية بلا تكلف كانت تنحو أحيانا الى التأثير فيها بقدر ما كانت تعمل بصفة عامة على فرض سحابة من التعتيم

على القيم الأدبية للكثير من الكتابة التاريخية الإسلامية

Franz Rosenthal, « Literature » in J. Schacht and C.E. Bosworth, eds, « The Legacy of Islam » (Oxford 1974),

ص ٢٢٦ - ٢٢٨

« لقد قام العلماء باستخدام معاجم السيرة بنفس الطريقة التى كان المؤلف يقصد استخدامها بها أى أن تكون كتبا مرجعية » .

Bulliet, « A Quantitative Approach »,

ص ١٩٥

وفي مقالة التين مثيريتين كان رد فعل هارتموت فاندريخ
Hartmut Fahndrich مضادا لهذا الاتجاه ، ساعيا الى رد صفة
التكامل لتراجم ابن خلكان باعتبارها أعمالا أدبية . ومن المثير للاهتمام
كثيرا ، أن ابن خلكان كان يحظى دائما بسمعة أدبية طيبة بين المستشرقين .
ولكن الاستنتاجات التي توصل اليها فاندريخ والتي تعتمد على نوع من
التحليل للأسلوب الروائي ، كان من الواضح أن المقصود بها أن تنطبق
على كتاب السيرة الآخرين كذلك : « ان عقد المقارنة بين الصور المختلفة
لهذه المتون من السيرة ، والتي تكشف عن تحويرات في عملية تقديم
الشخصيات قد تؤدي ، عندئذ ، الى نتائج جازمة فيما يتعلق بالأسلوب
الخاص بأحد مؤلفي معاجم السيرة » . وفي الحقيقة فإن المدخل يرجى
من صلاحيته ولكنه محدود ومقيد بتأكيد على « الصفة الأدبية
(literarization) للنص » (٥) .

اما المنهج الذي قد يكون أكثر ملائمة فهو ذلك الذي يتخطى هذا
التقسيم الثنائي الواضح بين المضمون والشكل ، بين المعلومات التاريخية
والأسلوب الأدبي . فالدراسات الحديثة ، بتفحصها لما يمكن أن يسمى
بالكيانات الاستبدالية للتراجم التي تدور حول شخص واحد ، قد لفتت
الانتباه الى أهمية عملية انتقاء ، وعرض ، وترتيب المعلومات الواردة

(٥) عند مناقشته لابن خلكان في كتابه «A Literary History of the Arabs»
انفق ر.أ. نيكلسون R.A. Nicholson مع جونز Jones على أنه « لأفضل تاريخ عام
للسيرة كتب على الإطلاق » . وقام مقارنة بين المؤلف وبوزويل «Boswell»
R.A. Nicholson, «A Literary History of the Arabs» (Cambridge, 1969),

ص ٤٥٢ — ٤٥١
H.A.R. Gibb, «Arabic Literature» (Oxford, 1963),
ص ١٣٣ — ١٣٤

اما المؤلفان اللتان كتبهما فاندريخ فهما :
H. Fahndrich, «The Wafayat al-A'yan of Ibn Khallikan,
A New Approach» «Journal of the American Oriental Society» 93 (1973)

ص ٤٣٢ — ٤٣٥
Compromising the Caliph, «Journal of Arabic literature» 8 (1977)

ص ٣٦ — ٤٧
والتحليل الروائي في المقالة الأخيرة والفقرة المنقولة على ص ٤٧ . اما المناقشة
النظرية فهي في المقالة الاولى انظر بصفة خاصة ص ٤٣٣ — ٤٣٥ ، ٤٤١ .
وللاطلاع على مناقشة سابقة لذلك لهذا المفهوم عن اصفاء الصيغة الأدبية
(Literarisierung) من حيث انطباقها على أدب السيرة الملوكي انظر هارمان
«Auflösung» Harrmann ص ٥٣ .

داخل التراجم • ولقد قام ر.س. همفريز R.S. Humphreys بعد مناقشة
لاثنين من التراجم اللذين يدوران حول الخليفة عثمان باستخلاص النتيجة
الآتية :

« ان كل انسان باستخدامه لرصيد شائع من الحكايات ، يقوم
باستكمال خطوط أساسية مميزة من خلال طرز محددة من عملية الاختيار
وانترتيب ، والأسلوب واللهجة » • وبالفعل فان عملي الخاص الذي
انجزته عن تقليد السيرة للخطيب البغدادي قد توصل الى نتائج
مشابهة (٦) •

وهذه الاستنتاجات ، بتأكيدهما على أهمية عرض البيانات في التراجم
تبين المطبات التي قد يقع فيها الانسان عند محاولة التمييز بين التأثير
الأدبي المحض أو التاريخي البحث (٧) • كما أن التغيير الذي يحدث في
جانب من جوانب النص غالبا ما يمثل تغييرا في الجانب الآخر • وهذا
يرجع الى أن الترجمة العربية في العصور الوسيطة تعمل كنسق سيميائي،
أي نسق للإشارات والعلامات • ولكي يستبين الموضوع بمزيد من التحديد
والدقة ، فان التراجم نفسها يجب أن تفهم على أنها كلام (parole)
بينما « لغتها » (langue) أو النسق هو ما يكتسب هيئة القوانين
السيميائية semiotic codes التي تسبق منطقيا عملية كتابتها (٨) •
انن فالنسق كما تفسره جان مارتينييه Jeanne Martinet يدل معناه

R.S. Humphreys, «The Reign of 'Uthman ibn 'Affan as
Presented in Mas'udi and Ya'yubi» (٩)

وهو بحث قدم في الاجتماع السنوي لجمعية دراسات الشرق الأوسط ٩ نوفمبر ١٩٧٦
وهنا أود ان اشكر زميلي البروفيسور همفريز في تيسره حصولي على هذا البحث
واعطائي الاذن بالنقل عنه .
Fedwa Malti-Douglas, «Controversy and its effects in the biographical
tradition of al-Khatib al-Baghdadi», «Studia Islamica» XLVI (1977)

ص ١١٥ - ١٢١

(الفصل السادس من هذا الكتاب) •

(٧) لمعرفة المناقشات المتداولة حول المشاكل المتلازمة مع عملية التمييز بين
الشكل والمضمون بصفة عامة انظر :

René Wellek and Austin Warren, «Theory of literature»
(New York, 1956) ص ١٤٠ - ١٤١

(٨) انظر ص ٩٢ - ١٠٢ وخصوصا ص ٩٧ - ١٠٢ •
Roland Barthes «Eléments de sémiologie», «Communications», 4 (1964),

على « ٠٠٠ » وجود وحدات معينة تعمل معا في سبيل تحقيق بعض العلاقات من أجل تحقيق وظائف معينة . والنسق بهذا يتحدد أولا تبعا للوظيفة أو الوظائف التي يعمل لها وثانية بالوسائل التي ستتبع لتنفيذ الهدف « (٩) » . وفي هذه الحالة ، فإن درجة المرونة المعينة التي تتوافر لوظائف الترجمة تقابل بمرونة في عملية وصل القوانين الخاصة بها . وهذه القوانين هي التي تتيح للكتاب أن ينوعوا في التفسيرات الخاصة بالتراجم التي يكتبونها من خلال عملية تناول المعلومات ومعالجتها . وبطبيعة الحال ، فإن هذه العملية لا تستبعد من نطاقها التقديرات المباشرة التي ترد من خلال القوانين الأدبية المناسبة .

والعلامة ، على حسب ما يؤكد عليه بارت (Barthes) ومارتينيه هما وآخرون ليست هي بالشئ الدال signifiant بل هي الالتحام أو السطح اللبني interface الواقع بين الدال والمدلول signifié (١٠) وهذا الأخير محكوم بالطبع بمتن السياقين الركني والاستبدالي . وأي محاولة لتفسير العناصر في التراجم على أنها محض معلومات ، بمعنى استخدام هذه التراجم على أنها أعمال مرجعية ، وذلك عن طريق فصل المادة عن سياقها السيميائي فإنه يخفى العلامة وبدلا من المدلول فإن الدارس قد يترك وليس لديه سوى المرجع (referent) أي تلك المرتبة المنطقية الكاملة التي يمكن أن يستثيرها الدال (١١) ، وذلك حسب قول إيكو Eco ، وبهذا يعتبر الفهم لسيميائية معارجم السيرة شيئا ضروريا حتى بالنسبة للمؤرخ الاجتماعي الذي يعنى أساسا بعملية استخراج البيانات : فالمدلول والمرجع ليسا في حاجة للاتفاق معا .

(٩) انظر ص ١٠٩ - ١١٠ Jeanne Martinet, «Li Sémiologie» (Paris, 1975)

Barthes, «Eléments»,

(١٠) ص ١٠٥

Bartinet, «Sémiologie»,

ص ٧٣ - ٧٥ ، ٩٤

Tzvetan Todorov, «Signe» in O. Ducrot and T. Todorov, «Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage» (Paris, 1972), ص ١٣٢ - ١٣٣

(١١) ص ٦٦

Umberto Eco, «A Theory of Semiotics» (Bloomington, 1976)

وهذا التعريف بالطبع ليس مقبولا بشكل عام وشامل ولكنه فقط يبدو لهذه الكاتبة أنه التعريف الوحيد الذي لا يخلق مصاعب نظرية لا يمكن التغلب عليها . انظر مارتينيه «Sémiologie» ص ٨٩ - ٩٤ وتودوروف «Signe» Todorov ص ١٣٣ .

وعلى كل فإن هذا التطور يعتبر حيويًا كذلك للتقييم الأدبي، بأوسع ما يحمله اللفظ من معنى، حيث أنه يسمح بوجود تفسير موحد للترجمة وليس المادة الروائية فقط. ونحن نجد أن التراجم الواردة في الـ «نكت» مثلها مثل التراجم التي جاءت في معاجم السيرة المملوكية الأخرى تبني بقائمة من الأسماء للوصف والديح وهي التي أشرت إليها في موضع آخر. بسلسلة المسميات. وهذه السلسلة بغض النظر عن كونها غير ذات مغزى أو دون صلة بالتراجم، تحوي لغاتها الخاصة بها وغالبًا ما تكون غنية سيميائيًا، معطية القارئ بداية المدخل إلى مغزى ما سوف يجيء بعد ذلك (١٢).

ومن وجهة النظر الأدبية النقدية، فإن الترجمة تعتبر بطبيعة الحال نصًا، وإن كان من الممكن أن تكون كذلك أيضًا من حيث دلالتها الرمزية أو سيميائياتها. ولقد ذكر كريستيان ميتز Christian Metz أن جميع سبل المراسلات تقريبًا هي في الحقيقة من النصوص ويفسر ميتز قوله أن «النص يمثل نتيجة التواجد في وقت واحد لكثير من القوانين Codes (أو على الأقل لكثير من القوانين الفرعية (Sub — codes) (٣١))

(١٢) بالنسبة لسلسلة المسميات انظر Malti-Douglas «Rhétorique onomastique»

لقد ميز فاندريخ ما بين المادة الخاصة بـ «الحقائق» والمادة «التصويرية». وهو يعرف مادة «الحقائق» كما يلي: «أنها المعلومات التي لا تتغير عادة، إلا في حجمها وترتيبها أثناء سيرتها من عمل تاريخي إلى آخر. وهذه الصفة الجامدة «المادة الحقيقة» يمكن مقارنتها بالصناعة الديناميكية لما يمكن تسميته «المادة التصويرية» ص ٤٣٨. Fahndrich, «Ibn Khallikan» ومع هذا فإن المؤلف يقوم بمراجعة هذا التمييز فيما بعد في دراسته عندما يلاحظ أن هذا التمييز، عند التطبيق، يجب أن يظل تمييزًا شكليًا بحثًا وأن الترجمة كعمل مؤلف تمكّن نوعًا من الترتيب لكل من نمط المادة المكتوبة Fahndrich «Ibn Khallikan» ص ٤٤٥. وتعتبر إحدى مزايا المدخل السيميائي هو أنه يتخطى هذا التمييز في نفس الوقت الذي يسمح فيه بإعادة تقديم عناصر شكلية معينة مثل البناء الروائي باعتبار أنه ذو أهمية سيميائية.

ومن الممكن رؤية الأهمية السيميائية للألقاب التقليدية أو العناصر الاسمية في سلسلة المسميات بأفضل ما يكون في تلك الفترة من الحماسة التي تسببت عن حذف كلمة «الفقيه» أو تلك الدلالة الماثلة لكلمة «الفقه» في تاريخ الخطيب البغدادي لسيرة أحمد بن حنبل. انظر الخطيب البغدادي، «تاريخ بغداد»، (بيروت، ١٩٦٦)، المجلد ٤، ص ١٢ ابن الجوزي، «المنتظم»، (حيدر آباد، ١٩٤٠)، المجلد ٨، ص ٢٦٧. وعن الجدل الذي أثاره تاريخ الخطيب، انظر (الفصل السادس من هذا الكتاب) ص ١٢١ - ١٢٢ Malti-Douglas, «Controversy» Christian Metz Eco, «Semiotics» ورد ونوقش في ص ٥٧ (١٣)

وهذا الكلام يصدق بصفة خاصة على التراجم . وهذه القوانين تتراوح ما بين النسق اللغوي للغة العربية الكلاسيكية بما يتبعها من قوانين أدبية الى قوانين ترتبط بالاسماء واللقاب ، الى الشرائع الدينية والدنيوية للسلوك .

والاحلام تحتوي على امكانية كبيرة من حيث قدرتها السيميائية فهي ، بداية ، تعتبر في التراث الاسلامي الوسيط ، ذات علامة مميزة . كما أنه من بين الاشكال العديدة لعمليات الرجم بالغيب أو التكهّن ذات الأصول غير الاسلامية قد يبدو أسلوب العرافة عن طريق الاحلام هو الشكل الوحيد المقبول عند المذهب الارثوذكسي . ونظرة واحدة الى مادة الحديث « سوف تبين مستوى التكامل الموجود (١٤) وأجريت دراسات عديدة عن الاحلام في العالم الاسلامي ومؤخرا ذكر جاكوب لاسنر Jacob Lassener عددا من الاحلام التي تحمل علامات سياسية (١٥) . وعلى أية حال ، فإن الاحلام تعتبر أيضا ذات أهمية من حيث تنوع دلالتها السيميائية ومن حيث قدرتها على أن تعمل كنقطة بؤرية يتمركز فيها تفاعل القوانين المختلفة : وفي التقليد اليوناني الاسلامي لتفسير الاحلام ، الذي يتمثل جيدا في ترجمة ابن اسحق لتفسير الاحلام («Oneirocritica») لارطاميدروس أخذت الاحلام باعتبارها علامات لصاحب الحلم والتي يتم تحليلها استعانة بقانون معين له تركيبه الخاص (فنفس الحلم الذي يحلم به أفراد مختلفون يختلف في مغزاه ومعانيه) ، ويعتمد بدرجة كبيرة على رموز ومؤشرات (١٦) . وفي الواقع فإن الكثير من الاعمال التي كتبت عن

(١٤) انظر على سبيل المثال ، الكرمانى ، « شرح صحيح البخارى » (القاهرة ، ١٩٣٨) ، المجلد ٢٤ ، ص ٩٤ - ١٤٣ .

(١٥) Jacob Lassner, «Foundations of Power» النسخة

الاصلية التي ستنشرها دار جامعة برينستون « الفصل الاول » . واود هنا ان اشكر زميلي البروفيسور لاسنر على تيسره حصولي على هذه النسخة .

(١٦) Artémidore d'Ephèse, «Le livre des songes», trad. arabe de Hunayn b. Ishaq, ed. Toufic Fahd (Damascus, 1964).

وبالنسبة لبعض الجدل الذي ثار مؤخرا حول هوية المترجم ، انظر Toufic Fahd, «Hunayn ibn Ishaq est-il le traducteur des Oneirocritica d'Artémidore d'Ephèse ?» in «Hunayn ibn Ishaq» (Leiden, 1975)

ص ٢٧٠ - ٢٨٤

ولقد قام كارل الفريد ماير بتحديد سمة احدى الصفات الرئيسية للسيميائيات .

==

الاحلام ، مثل « منتخب الكلام في تفسير الاحلام » المنسوب لابن سيرين ، و « تعطير الانام في تعبير المنام » للنابلسي ، ما هي الا معاجم للرموز بدرجة أساسية (١٧) ولذلك فان الحلم يتمتع بمكانة علامة حتى قبل ادماجه في الترجمة . ومن هنا ، ففي امكان الحلم في الترجمة ان يربط بين منظورين سيميائيين ، فهو اولاً ، يمثل علامة لصاحب الحلم ، وثانياً أنه بوضعه في شكل متكامل في ترجمة معينة ، فانه يصبح علامة داخل النسق السيميائي للسيرة . وهنا نكرر أنه يجب التأكيد على أن التفسير للحلم بالطريقة الاسلامية التقليدية (أو بأسلوب فرويد أو يونج Jung) لا يستنفد ما يحمله الحلم من مغزى في الترجمة بما أنه لا يعلل السبب وراء قرار كاتب السيرة باستخدامه .

وكتاب السير في الواقع يختلفون بالتأكيد في درجة اهتمامهم بالاحلام . وهناك من الشواهد ما يدل على أن الصفدي كان لديه قدر كبير من الميل والاستعداد لاستخدام الاحلام في حالة التأليف لاحدى التراجم . وفي احدى دراساتي السابقة كنت قد ذكرت ملاحظتي بأنه من بين جميع التراجم الموقوفة على الخطيب البغدادي كان الصفدي في الحقيقة ، هو كاتب السيرة الوحيد الذي قدم كافة الاحلام في مجموعها (١٨) . الأكثر من ذلك ان الصفدي يقدم مناقشة مستفيضة عن العلاقات بين الاحلام والعيان في مقدمته لك « نكت » ويقوم مؤلفنا بمناقشة ما اذا كان العيان يرون في احلامهم أم لا ، وما اذا كانوا يرون ملك الموت أم لا . أما الشيء

= عند ارطاميدورس بأنها « ... الاستقطاب والشعور الوجداني للامح الحلم البارزة »
 Carl Alfred Méier, «Le Rêve et l'incubation dans l'antienne Grèce», in G.E. von Grunbaum and Roger Caillols, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967) ص ٣١٨

ولقد وصف سيجموند فرويد هذا الأسلوب في تفسير الاحلام بأنه « الأسلوب الشعري »
 Sigmund Freud, «The Interpretation of Dreams», trans. A.A. Brill

ص ١٠ - ١١ (New York, 1950), ودون شك فان أية محاولة تدل لوضع اجرومية لكتب الاحلام الاسلامية سوف تكون ذات فائدة بالغة .

(١٧) ابن سيرين ، « منتخب الكلام في تفسير الاحلام » (القاهرة ، ١٩٦٣)
 النابلسي ، « تعطير الانام في تعبير المنام » (القاهرة ، بدون تاريخ) . وللحصول على حصر لات تفسير الاحلام الاسلامي ، انظر ، توفيق فهد
 Toufic Fahd, «La divination arabe» (Leiden, 1966) ص ٢٢٩ - ٢٦٣

(١٨) (الفصل السادس من هذا الكتاب) ص ١٢٦ - ١٢٩
 Malti-Douglas, «Controversy»

الذى يمثل أهمية أكبر بالنسبة لغرضنا ، فهو أن الصفدى يناقش ما هو معنى أن يرى الإنسان في حلمه رجلاً أعمى ، أو يكون قد أصيب هو نفسه بالعمى أو بفقد إحدى عينيه في الحلم . وهذا التوضيح مأخوذ عن التقليد اليوناني الاسلامى في تفسير الاحلام . ولقد كان الصفدى في معظم الاحيان يكتب قائلا : « قال العابرون » ، وإن كان أيضا ينوه بذكر ارطاميدروس مباشرة ، وهو الشيء الذى ربما قد يدل على أنه قد تمكن من الوصول الى هذا الأثر من الطراز الاول فى تفسير الاحلام (١٩) . ولقد قام مؤلف الـ « نكت » أيضا بتضمين جزء قصير من الاحلام في كتابه « الفيث المسجم في شرح لامية العجم (٢٠) » .

إننا حتى الآن قد استخدمنا كلمة « الحلم » بشكل عام . ومع ذلك فإن المضمون الدينى لبعض هذه الخبرات قد يصنفها في سياق آخر على أنها رؤى . ولكن بالنسبة لاغراضنا في هذه الدراسة فإن أى تجربة سمعية أو بصرية تروى على أنها قد حدثت أثناء النوم ، سوف تعتبر حلما . ومثل هذه التجارب يدل على أنها في النص بوضوح وبالإشارة الى حالة النوم باستخدام عبارات مثل « رأيت فى النوم » « رأيت فى المنام » أو فى مثال واحد ، « اتاه فى منامه » (٢١) .

والعبارات السالفة قد استخدمت في تقديم كيان يتكون من أربعة عشر حلما (٢٢) . ولتيسير الأمر فإن هذه المجموعة قد رقت بترتيب ظهورها

(١٩) الصفدى « نكت » ص ١٨ - ٢١ .

(٢٠) الصفدى « الفيث المسجم في شرح لامية العجم » (بيروت ، ١٩٧٥) ،

المجلد الاول ، ص ٢٤٠ - ٢٤٨ .

(٢١) بالنسبة لجانب الفموض المحتمل في اللغة العربية بين الرؤية والحلم

« انظر ص ٢٦٩ - ٢٧٢ » Fahd, «Divination» وفى « ابن خلكان » ص ٤٤٤

يقوم فالديرخ بالتمييز بين هذه المبارات على أنها *topoi* على عكس الـ *topoi* الروائية وهذا التمييز في الاستخدام لم يتم تطويره وبالتالي فهو لا يعمل الا بأكثر قليلا مما كانت تشكله الاحلام كمصدر شائع في « وفيات الاعيان » وفى حين أن هذا التميز له ميزة الإشارة الى عنصر متكرر الحدوث فإنه يفتقد الميزة بالتزاع لهذا العنصر من سياقه السيميائى الذى كما سيتبين يمكن أن يتولد عنه قدر كبير من التنوع في مغزى الدلالات .

(٢٢) بهذا فإن العناصر في هذا الكيان تحوى في وقت واحد جوانب التشابه والخلاف

التي يعتبرها بارت Barthes شيئا جوهريا بالنسبة لمعميتى النشاط البنائى التى

يتم فيها التشريح والربط .

في النص (انظر الجدول المرافق) • ومن الأشياء التي تغيب بشكل ظاهر عن هذه المجموعة هي أمثلة واضحة لذلك النمط الخاص من أحلام التنبؤ وهي التي تشغل اهتماما كبيرا في الأحلام • والسسمتان الجوهريتان الحيويتان من حيث الدلالة السيميائية لهذا النمط من الاحلام ، هما :

١ - أن الحلم يتنبأ بحدث أو بأحداث مستقبلية • ويصف أرتاميدوروس مثل هذه الأحلام على أنها oneiros ويميزها عن الـ enypnion ولقد نقل هذان التعبيران في اللغة العربية باسم « الرؤية » و « الأضغاث » أما الـ Oneirocritica فهو وكما يدل الاسم ، يتعلق بالرؤية (٢٣) •

٢ - أن الحلم عادة يندرج مقنعا في أسلوب رمزي أي أن مغزى الحلم أو الرسالة ليس هو نفسه الشكل الذي ينسرد به الحلم والذي يجب تفسيره أو ترجمته لكي يعطى هذه الرسالة • ويصف أرتاميدوروس هذا النوع من الاحلام بأنه الرمزي أو المجازي (allagorikoi) كما يميزه عن الأحلام theoramatikoi أو الاحلام المباشرة التي لا تحتاج الى تفسيرها والتي تقع تماما كما يراها الانسان • وهذا التمييز يعرف في العربية بـ « ذوات تأويل » و « الظاهرة » • والـ Oneirocritica مثلها مثل كتب الاحلام الاسلامية ، تعنى أساسا بالاحلام الرمزية (٢٤)

ان هذا الفقر من النوع الذي يندرج تحت احلام التنبؤ يتسم بأهمية اكبر اذا ما تذكر الانسان أن الصقدي قد اظهر وعيه وعلمه بهذا التقليد

Roland Barthes, «The Structuralist Activity,» in Richard and Fernande de George, eds., «The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss» (Garden City, 1972) ص ١٥١ - ١٥٢

وفي أهمية الكيان للتحليل انظر أيضا : Robert Scholes, «Structuralism in Literature» (New Haven, 1975),

ص ٩٤
Tzvetan Todorov, «Grammaire du Décaméron» (The Hague, 1969), ص ١١

Artemidorus, «Oneirocritica,» trans. R. J. White (Park Ridge, 1975) (٢٣)

ص ٧ Ibn Ishaq, «Songes,» ص ١٤

ولقد قام المحرر بلذكر المراجع اليونانية المقابلة في الهوامش
Artemidorus, «Oneirocritica». ص ١٠. Ibn Ishaq, «Songes» ص ١٥ - ١٦ (٢٤)

في مقدمته للـ « نكت » . هذا بالاضافة الى ان الاحلام التي تتفق وهذا النمو يمكن العثور عليها في اعمال كتاب السيرة الآخرين (٢٥) .

ومع ذلك فان هناك حلمين يتفقان والمعيار الأول . الحلم الأول (رقم ١٢) رآه هشام بن معاوية . ويروى الصنفدي الحلم بالطريقة التالية لقد عبر شخص يسمى أبا نصر عما يكنه من عاطفة لخلام ، وأن هشاما كان يعرف ذلك . وقد قال هذا الأخير لأبي نصر بأنه رآه في أحد احلامه يبطح بالخلام وهو يضربه . عندئذ رد أبو نصر قائلاً بأنه لو كانت رؤية هشام صحيحة ، فان أمله يكون قد تحقق ، وأنه لهذا السبب ظل يسعى وراء الشباب حتى أصبح منفرداً معه (٢٦) . وبالرغم من أن المسألة الخاصة بصديق الحلم تفرض نفسها ، الا أنه يعتبر حلماً يتنبأ بحدث يحدث في المستقبل . وعلى كل ، فمن الواضح أنه ليس في حاجة الى معجم للرموز حتى يمكن فهمه . وتفسير الحلم ينحصر في عبارة أبي نصر بأن الرؤية لو كانت صادقة ، فانه سوف ينجح ، ولو كان لابد هنا من وصف العلامة التي يحملها الحلم من حيث القوانين لقلنا بأنها متسمة بالمحاكاة (mimetic) أما ما هو أكثر أهمية بالنسبة لسميائية الحلم ، فهو أن ما تمت رؤيته من المقدر ان يحدث : أي أن الرؤية ستصبح حقيقة .

نفس البناء (٢٧) يمكن ان نجده في الحلم الذي رآه ابن الفمر الأديب (رقم ٤) ، الذي حلم بأنه رأى الفقيه شيبث بن ابراهيم وهو يقول قصيدة من الشعر . وكان فحوى هذه الأبيات يدل على أنه في الثمانية والثمانين من عمره ذلك اليوم وان نفسه كانت قد نعتت له (٢٨) . ومرة أخرى نرى أن هناك تنبؤا بحدث سيقع في المستقبل ، فالتفسير موجود في النص ومضمون الحلم والرسالة التي يبعث بها متطابقان في النهاية .

وعند مقارنة هذين الحلمين ، يصبح من الواضح أن كليهما يكمنان في رواية غرضها الأساسي هو عرض الحلم وتوجيهه . لذلك فان أفضل

(٢٥) أنظر على سبيل المثال ، الحلم الذي جاء في معجم ابن خلكان لسيرة الحجاج بن يوسف ، ابن خلكان ، « وفيات الأعيان » ، تحقيق احسان عاصم (بيروت ، دون تاريخ) ، المجلد ٢ ص ٥٣ - ٥٤ . ومن المثير تماماً أن هذا الحلم قد جاء في مقدمة الـ « نكت » ، ص ٢١ .

(٢٦) الصنفدي ، « نكت » ص ٣٠٥ .

(٢٧) لمعرفة هذا المفهوم البنائي (أو التركيب الشكلي) أنظر من بين آخرين ،

فلاديمير بروب
Vladimir Propp, «Morphologie du conte» (Paris, 1970),
ص ٢٩ - ٣٤
Jean-Marie Auzias, «Le structuralisme» (Paris, 1975),
ص ١٣ - ١٤

(٢٨) الصنفدي ، « نكت » ، ص ١٧٠ .

تميز لهذه الوحدات الصغيرة أن يطلق عليها حكايات أحلام ، كما أنه من الواضح أن كلا الحلمين السابقين يحتوى على نفس البناء : ف (١) (١) يحلم بـ (ب) (٢) (١) يحكى الحلم لـ (ب) ، (٣) (ب) يفسر الحلم .

أن هذه الحكايات الخاصة بالأحلام هي في حقيقتها وحدات مركبة (syntagms) والأحلام نفسها من داخلها عبارة عن عناصر توحيد لدلالة المعنى (unités significatives) شبيهة بالكلمات في اللغة بينما الجمل نفسها هي عناصر توحيد للتمييز unités distinctives شبيهة بالأصوات اللفظية في اللغة (٢٩) . ومع ذلك ، فعندما ينظر الى هذه الأحلام في متن معجم التراجم وهو نفسه يمكن تصوره على اعتبار أنه مجموعة من العناصر المتوحدة ، وهي التراجم ، عندئذ يظهر تمييز هام يتعلق بناحية التركيب . فالحلم الأول (رقم ١٢) كان في ترجمة صاحب الحلم ، هشام بن معاوية : فالحلم الذى رآه أتى في السيرة الخاصة به . أما الحلم الخاص بابن الغمر الأديب (رقم ٤) ، من ناحية أخرى ، فقد ورد في سيرة شيث بن ابراهيم . وبهذا يكون هناك حلم ورد في ترجمة صاحب الحلم نفسه ، والآخر ، في الترجمة الخاصة بالشخص الذى جاء في الحلم . وهنا يعتبر أن وجود الأحلام في ترجمة الشخص الذى يجيء في الحلم دلالة على أن الأحلام يمكن أن تترايط داخل الترجمة ليس فقط بالحقيقة الخاصة بالسيرة من أن شخصا معينا قد حلم بها بل أيضا بمحتوى الحلم نفسه كذلك . لقد ورد الحلم الخاص بابن الغمر في ترجمة شيث لأن شيئا نفسه كان الشخص موضع الحلم . وهذا يبين أن الحلم هو ليس فقط بالشئ الذاتي بل هو أيضا موضوعي كذلك . فلو كان الحلم مجرد شئ ذاتي فقط ، فلن يكون لمحتواه مغزى بالنسبة لسيرة شخص آخر . ونصوغ هذا بعبارة أخرى فنقول ، أن الحلم لا يأخذ وضعاً داخليا بالكامل بالنسبة لصاحب الحلم ، بل أن له وجوداً خارجياً كذلك (٣٠) .

Barthes, «Eléments»

(٢٩) ص ١٠٥ ، ١١٦ - ١١٧

(٣٠) بالطبع يعتبر الفكر الراديكالى بارجاع الظواهر النفسية الى الناحية الداخلية من السمات المميزة للفكر « العلمى » الغربى المعاصر ، في حين أن الثقافات الأخرى غالباً ما ترجعها الى النواحي الخارجية . انظر سي.ج. يونج ص ١٢ - ١٣ C.G. Jung, «Psychology and Religion» (New Haven, 1969)

ويعكس فرويد الموقف المعاصر جيداً بقوله : « لقد كان مفهوم ما قبل العلم من الحلم والذئ كان سائداً بين القدماء هو بالطبع تمسكهم بشكل كامل بتصوورهم المام للكون ، الذى كان من المعتاد أن يظهر كواقع خارجي الشئ الذى يمتلك الواقع فقط في حياة النفس » . ص ٥ Freud, «Interpretation»

وغير هذين الحلمين هناك آخران يردان في ترجمة الشخص الذي يجيء في الحلم . ففى واحد منها (رقم ٥) يحلم أحمد بن عبد الرحمن بأنه رأى صاحب الترجمة صالح بن عبد القدوس وهو ضاحك وسأله ماذا فعل الله به وكيف نجا مما كان يرمى به . فأجاب صالح بأن الرب الذى لا يخفى عليه خافية قد استقبله واسبغ عليه الرحمة شارحا بأنه يعرف ان صالحا كان بريئا مما كان يقذف به (٣١) . من الواضح هنا ان الحلم كان المقصود به أن يبين أن الشخص الذى يجيء في الحلم ، صالحا ، قد ذهب الى قاضيه ، بعد أن وجده الله بريئا وكان في السماء . ومن الواضح كذلك ان المقصود لم يكن فقط أن يبين الحلم مكانته في الحياة الآخرة بل ان يبرئه أيضا من تهم محددة . وفي الترجمة نفسها يخبرنا الصفى بأن الخليفة المهدي قد أعدمه لأنه كان زنديقا (٣٢) .

ومن المؤكد ، كما يوضح جورج دفر (Georges Devereaux) ان الحلم بأكمله يخضع للمؤثرات الثقافية (٣٣) ، والثقافة الاسلامية ليست بالثقافة المستثناة من هذا . أما الشيء الأكثر إثارة ، فان مالينوفسكى (Malinowski) يميز تلك الأحلام التي « .. تجرى وفقا لخطوط فرضتها التقاليد .. » بأنها أحلام « رسمية » ، مقارنة اياها بالأحلام « الحرة » التي لا تجرى تبعا لهذه الخطوط (٣٤) . وكما سيبيين على مدار هذه المناقشة ، أن قلة من الأحلام في الكيان هي التي لا تتأثر بالنماذج الثقافية . بل ربما في الحقيقة قد يكون قلبها الثقافي ، وافتقارها النسبي الى التفرد ، هو الذى يسمح بادخالها في أدب السيرة . وأنه لشيء صعب مع غياب عملية مسح أكثر اتساعا للأحلام في مادة السيرة ان يتم التحديد

(٣١) الصفى « نكت » ص ١٧٢ . ان ابن المعتز ينسب الحلم نفسه الى من يسمى أحمد بن ابراهيم ، وهو الذى يسميه أيضا المعبر ، وهو ما قد يعنى انه كان مفسرا للأحلام ، ان المعتز « طبقات الشعراء » تحقيق ع.س. أحمد فراج (القاهرة ١٩٦٨) ، ص ٩٢ .

(٣٢) الصفى « نكت » ص ١٧١ .

(٣٣) Georges Devereux, «Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales», in Von Grunebaum, «Le rêve», ص ١٩٩ .

Bronislaw Malinowski, «Sex and Repression in Savage Society» (New York, 1955), ص ٨٩ - ٩٠ .

Robert Van de Castle, «The Psychology of Dreaming» (Morristown, 1971), ص ٧ - ٨ .

بدقة أى أشكال الأحلام هى التى تمثل نماذج الأحلام « الرسمية » ، بحيث يمكن التعرف عليها فوراً من شكلها ووظيفتها وموضعها . ومع ذلك فإن مثل هذا التحديد يمكن أن يتم والحلم فى متناول يدينا . ففى إحدى الدراسات السابقة ، بينت أن الأحلام التى تنقل حالة الشخص فى الحياة الآخرة وكذلك أن تكون موجهة ضد اتهامات معينة ، وكانت أداة رئيسية من أدوات جدل المسيرة . وهذه الأحلام ، مثل الحلم الذى ناقشناه توا ، جاءت أيضاً فى ترجمة الشخص الذى جاء فى الحلم (٣٥) .

أما الحلم الأخير فى هذا الصنف (رقم ١) فبين لنا أيضاً الحكم الإلهى ، فقد حلم شخص ولا يخبرنا النص من هو ، إنه رأى دعوان بن على فى أحد الأحلام بعد وفاته بخمسة وعشرين عاماً . كان دعوان يرتدى ثياباً شديدة البياض ووجهه عليه نور . فأخذ بيد صاحب الحلم ومشياً معاً لى يؤدى صلاة الجمعة . ولما سئل دعوان عن ماذا فعل الله به ، أجاب بأنه قد عرض على الله خمسين مرة ، وأن الله قد سأل عما فعله وكان رده أنه قرأ القرآن وأقرأه . وهنا قال الله « أنا أتولاك ، أنا أتولاك » (٣٦) . من هذا الحلم الأخير يتضح أنه يبين أن الشخص صاحب الترجمة كان فى الجنة . ولما كان الحلمان هذا وسابقه يبينان فى الحقيقة المكانة التى يحظى بها شخص ما فى الحياة الآخرة ، لذلك فإن هذا يصبح بمثابة مدلول للمسيرة ، وعليه يمكن أن يقال أن «حياة» المسلم فى العصر الوسيط تشمل حياته فى الآخرة ، التى طرحت المعلومات حولها عندما أصبحت متاحة . ونحن نجد أنه فى كلتا الحالتين ، بالمثل ، أن هذا الوصف عن الحياة الآخرة قد جاء مباشرة عقب ذكر وفاة الشخصية . ومع ذلك ، هناك نقطتان تميزان حلم دعوان عن ذلك الخاص بصالح . النقطة الأولى أنه ليس هناك دليل على وجود جدل ، وليس هناك إشارة على وجود اتهام . ولما كانت الترجمة تخبرنا أن دعوان كان قارئاً مشهوراً ، فربما كان المقصود من الحلم أنه يصدق على صحة حياته العملية . الاختلاف الرئيسى الآخر يتصل بطبيعة الحلم باعتباره علامة ، ونحن نعلم هنا أنه علامة لصاحب الحلم وليس داخل مضمون الترجمة . هذا بينما لا يعتمد أى من الحلمين بشدة على الدلالة الرمزية ، فالأول يخبرنا أن شخصاً ما موجود فى الجنة ، وكذلك الثانى رغم أنه يحوى بعض جوانب الإبلاغ فإنه يبين لنا أيضاً هذه

Malti-Douglas, «Controversy» (الفصل السادس من هذا الكتاب) (٣٥)

ص ١٢٧ - ١٢٩ .

(٣٦) الصغدي « نكت » ص ١٥١ .

الحقيقة (٣٧) ومع ذلك فإن عملية الاظهار التى يقوم بها الحلم تتردد بين مجرد المحاكاة البحتة (الوجه النضر ، الرداء الابيض ، وبالطبع ، فعل الذهاب الى المسجد) وبين الرمزية الشفافة . ان الحقيقة بأن عمدية الابلاغ الصريح موجودة في كل من الحلمين يسمح لهما بان يقفا بمفردهما: فهما من الناحية الوظيفية يشكلان في حد ذاتهما حكاية حلمية . ومن ثم ، وفي مثل هذه الحالات ، فإن الحلم كعلامة أصيلة يؤخذ مباشرة على أنه أيضا علامة في النسق السيميائي للترجمة . ولكنه فقط مشروط بوضعه وبالمادة الأخرى التى لا تتصل بالحلم ، الواردة في الترجمة . فنحن نرى في الحلمين اللذين ناقشناهما في البداية (رقم ٤ ورقم ١٢) أن الأحلام باعتبارها علامات أصلية قد تعدلت بالعناصر الأخرى في حكاية الحلم وتحولت الى علامات جديدة عند دخولها النسق السيميائي للترجمة . . ولهذا ، فإن البناء الأدبي لحكاية الحلم يفشى عن تحول فى طبيعة العلامة . فالعلامة بالنسبة لصاحب الحلم ليست هى نفسها العلامة في الترجمة .

جانب آخر يتعلق بهذين الحلمين هو أنهما يعطيان أحكاما سلطوية بالنسبة لمسائل معينة . فبشكل ما ، يستطيع الانسان القول بأن السلطة هى الله حيث ان أفعاله وكلماته تتصل بنا . وان كان من الأشياء التى لها أهميتها أن الله نفسه لم يظهر فى الحلم . فالشخص الذى يظهر فى الحلم هو المقصد وليس السلطة فعلا . أما الشيء الذى يتيح للحلم بأن يطالب بحكم سلطوى ، فهو الافتراض بأننا قد رأينا فعلا الشخص الذى يخبرنا أو يرينا بالفعل أنه من بين المنعم عليهم بالبركة .

وفي احلام أخرى ، نجد أن هذين العنصرين ، الوجود « القلبي » لفرد ما وعملية اصدار قرار أو الرد على سؤال يمتزجان بطريقة مختلفة فهذه الاحلام ، مثلها مثل جميع الاحلام التى سوف تجيء بعد ذلك ، ترد في الترجمة الخاصة بصاحب الحلم .

وفي أحد هذه الاحلام (رقم ٩) يرى محمد بن يعقوب أبو العباس والده في المنام . وقام الأب بابلاغ ابنه بأن عليه اللجوء الى كتاب

(٣٧) من الاظهار والابلاغ في الرواية أنظر Wayne C. Booth, «The Rhetoric of Fiction» (Chicago, 1961) ٢٠ - ٣

البويطى(٣٨) ، حيث لا يوجد كتاب آخر مثله في كتب الشافعية(٣٩) .
 هنا يوجد حكم صدر وسلطة هي الأب ، موجودة .

وفي نموذج (رقم ٧) نرى أن أحد محترفي تفسير الأحلام ، على بن أحمد الحنبلى الأمدى ، كان قد سرق منه بعض الحرير . وبناء على ذلك ، فقد حلم بأنه رأى شيخه الامام مجد الدين عبد الصمد الذى أطلعه على الشخص الذى قام بسرقة الحرير ، وأين هو وأنه يجب أن يذهب ويأتى به . وبعدما استيقظ ، انتبه على أنه مادام شيخه كان دائماً صادقاً في حياته ، فلا بد أن يكون كذلك بعد مماته ، وعليه بدأ يشـرع العمل لاسترجاع الحرير(٤٠) . وهنا فإن السلطة هي الشيخ وإن صدق حقيقته يتقرر في هذا السياق بناء على الحقيقة بأنه كان (وما زال) رجلاً صادقاً . ولذلك فبالضبط كما حدث في تلك الأحلام التى رأينا فيها شخصاً وهو في الحياة الآخرة ، أيضاً نجد أن الشيخ موجود بالفعل وأنه قد اتصل بتلميذه السابق . ومن الواضح ، إذن ، أن العناصر الأخرى في حكاية الحلم تحمل الدليل على هذه الحقيقة وتساعد على تحديد الحلم كعلامة فى سياقه الجديد . ومع ذلك فحتى لو أخذنا حكاية الحلم ككل ، فإن السياق التركيبى للحلم مازالت له أهميته بالنسبة للقيمة السيميائية للحلم . فلو ظهر هذا مثلاً في ترجمة الشيخ مجد الدين لكان هذا دليلاً يشهد بطريقة مدهشة على صدقه وقدراته . ومع كل ، ففي ترجمة مفسر الأحلام على بن أحمد تبدو حكاية الحلم بأكملها وكأنها تظهر مدى نبوغ صاحب الترجمة في الأحلام وتفوقه في استخدامها .

(٣٨) كان يوسف بن يحيى البويطى ، وهو رفيق للشافعى ، أحد كبار فقهاء الشافعية وعلمائها ، وقد توفى في سنة ٨٤٦/٢٣١ . أنظر السبكي « طبقات الشافعية الكبرى » (القاهرة ، ١٩٦٤) ، المجلد ٢ ، ص ١٩٦٢ وما يليها .
 (٣٩) الصفدى « نكت » ص ٢٧٩ .

(٤٠) الصفدى « نكت » ٢٠٦ ، والقول بأن الشخص الذى يكون قد أعطى معلومات في الحلم لابد أن يكون صادقاً طالما كان صادقاً في حياته ، هو في الحقيقة من العناصر المتكررة أو *topos* في حكايات الأحلام . أما من كيف يمكن أن يستخدم هذا العنصر بشكل مختلف تماماً فيظهر في إحدى الحكايات المسلية في ابن عبد ربه « العقد الفريد » ، تحقيق أمين الإيبارى و ع.س. هارون (القاهرة ، ١٩٤٩) ، المجلد ٦ ، ص ١٦٣ .

رقم الحلم	الصفحة	صاحب الترجمة	ترجمة صاحب الحلم	ترجمة الشخص موضع الحلم	صاحب الحلم (لوجاء فى ترجمة الشخص موضع الحلم)
١	١٥١	دعوان بن على	—	×	غير وارد
٢	١٥٩	سعيد بن المبارك	×	—	
٣	١٦١	سماك بن حرب	×	—	
٤	١٧٠	شيمث بن ابراهيم	—	×	ابن الغمر الاديبي
٥	١٧٢	صالح بن عبد القدوس	—	×	احمد بن عبد الرحمن
٦	١٩٦	عبد الكريم بن على	×	—	
٧	٢٠٦	على بن احمد	×	—	
٨	٢٠٦	على بن احمد	×	—	
٩	٢٧٩	محمد بن يعقوب	×	—	
١٠	٢٩٩	المؤمل بن اميل	×	—	
١١	٣٠٢	هارون بن معروف	×	—	
١٢	٣٠٥	هشام بن معاوية	×	—	
١٣	٣١١	يعقوب بن داود	×	—	
١٤	٣١٢	يعقوب بن سفيان	×	—	

وليس من الغريب ان عليا نفسه هو الشخصية الوحيدة الذى به
حكايتان من الاحلام فى الترجمة الخاصة به . وفى الحلم الثانى (رقم ٨)
يحلم على بأن شخصا ما قد أطعمه دجاجة مطبوخة فأكل منها . وعندما
استيقظ من حلمه وجد أن بقية الدجاجة موجودة فى يد (٤١) . أنه لمن
الواضح هنا ، أولا وقبل كل شيء ، ان حكاية الحلم كلها وليس الحلم هى
التي تشكل العلامة . وفى الترجمة نفسها ، قام الصفدى بضم حكاية هذا
الحلم مع الحكاية السابقة التي ناقشناها ووصفها كليهما بأنهما
« حكايات غريبة » (٤٢) ، فالحلم الخاص بالدجاجة ، كالحلم الذى يدور

- (٤١) الصفدى « تكت » ص ٢٠٦ .
(٤٢) الصفدى « تكت » ص ٢٠٦ .

حول الحرير ، ربما قد يبدو دليلاً يشهد على مدى الانشغال غير العادى لصاحب الحلم واستغراقه فى عالم الاحلام .

وفى جميع تلك الحالات حيث جاء الحلم فى ترجمة الشخص الذى يجرى فى الحلم نرى أن محتوى الحلم نفسه كان يمثل شيئاً حيويًا بالنسبة للدور السيميائى الذى يلعبه الحلم فى الترجمة . أما بالنسبة لتلك التى تجرى فى ترجمة صاحب الحلم ، فالحال ليس كذلك . ففى الحلم الخاص بالدجاجة نجد ان الظروف تقوم بأكثر من مجرد تحديد الحلم ، إذ أنها هى التى تعطيه أهميته ، وفى حالة عدم وجودها لربما كان الحلم قد صار دلالة مختلفة تماماً أو دون دلالة على الإطلاق .

كان عبد الكريم بن على قد أفاد بأنه بنظم قصيدة من الشعر وهو فى نومه (رقم ٦) تدور حول قاضى القضاة ابن الرزين الذى كان قد تم عزله . وفى أبيات القصيدة قال عبد الكريم للقاضى بأن يبشر وأفاده بأن أوقاتنا أفضل سوف تأتى (٤٣) . هذا الحلم ليس وارداً فى ترجمة القاضى ويعمل أساساً لى يبين القدرات الخاصة بالرؤيا أو بالشعرية لصاحب الحلم . أما الحقيقة بأن عبد الكريم قام بنظم قصيدة من الشعر هى نفسها كانت تحوى نوعاً من التنبؤ الغامض فيصبح أكثر أهمية من أى شىء يكون قد حدث للقاضى .

أما الاحتمال بعدم أهمية مضمون الحلم فشىء يظهر بأوضح ما يكون فى حكاية لحلم جاء فى ترجمة سعيد بن المبارك بن الدهان (رقم ٢) . فقد أفاد ابن السمعانى بأن ابن عساكر قد أخبره عن حلم جاء فى منام ابن الدهان . فى هذا الحلم رأى ابن الدهان شخصاً يعرفه وهو ينشد شعراً لشخص آخر كأنه حبيب له . وعرض ابن السمعانى بدوره الحكاية على ابن الدهان الذى قال انه لم يعرفها . وعليه فقد استنتج ابن السمعانى أن ابن الدهان لابد وقد نسى إذ أن ابن عساكر يعتبر من أوثق الرواة . عندئذ قام ابن السمعانى بنقل القصة املاءً الى ابن الدهان الذى قام فى النهاية بنقل قصة كان هو مصدرها عن راويين آخرين : « وقال أخبرنى ابن السمعانى عن ابن عساكر عنى فروى عن شخصين عن نفسه (٤٤) »

فى هذه الترجمة ، الحلم نفسه ليس بعلامة بل هو مجرد توحيد الدلالة unity of signification وهو يكتسب صفته السيميائية فقط من

(٤٣) الصفدى « نكت » ص ١٩٦ .

(٤٤) الصفدى « نكت » ص ١٥٩ .

خلال علاقته الركنية (syntagmatic) مع العناصر الأخرى في حكاية الحلم ، وفي هذه العلاقة فان مضمون الحلم نفسه ليست له أى أهمية مهما تكن . فالحكاية ككل هى علامة على حالة السهو عند ابن الدهان .

والآن فقد رأينا أنه فى جميع الحالات التى نوقشت حتى الآن فان الحلم ، سواء أكان علامة مستقلة بذاتها أم لم يكن كان دائما المركز البؤرى للحكاية وهى التى ساعدت عناصرها الأخرى فى تحديد مغزى الحلم فى الترجمة . ومع هذا ففى حالة واحدة ، كانت هناك مجموعة من الأحلام ماهى إلا مجرد سلسلة من الروابط فى مسلسل روائى . ففى ترجمة يعقوب ابن داود أفيد بأنه قد حبس سجيناً فى بئر وأن قبة بنيت فوق البئر . وعند بداية السنة الثالثة عشرة من سجنه ، جاء له آت فى منامه (رقم ١٣) وتلى فى بيت من الشعر ان الله قد أنقذ يوسف من قعر جب . عندئذ وجه يعقوب شكره لله وقال ان الفرج قد أتاه . ولكن مرت سنة ولم يحدث شئ . وحينئذ جاءه نفس الآتى مرة أخرى وأنشد بيتاً آخر موحياً فيه بان الفرج ربما يكون قد اقترب . ومع ذلك ، تمر سنة أخرى ولاشئ يحدث . ثم جاء الآتى مرة أخرى وأنشد بيتاً ثالثاً يقرر فيه بأن فرج الله قريب وعندما استيقظ يعقوب ، سمع صوتاً يناديه . ووجد حبلاً مدلى فى البئر . وتم اخراجه (٤٥) .

انه بقدر ما كان الأمر يعنى يعقوب فالأحلام كانت علامات على خلاصه الوشيك . هذا وان كان السرد الروائى الذى ضم هذه الأحلام ، ليس حقا بحكاية حلم طالما ان عرضها ليس هو تقديم حلم . وعند فحص هذا السرد فى سياق مضمون الترجمة ، فمن السهل رؤية أن وظيفته الرئيسية هى

(٤٥) الصغدي « تكت » ص ٣١١ - ٣١٢ وفى مقاله
«La fonction culturelle du rêve dans l'Islam classique in von Grunebaum,
«Le rêve»,

ص ١٤ ، يعرفون جرونباوم سلسلة الأحلام الى وزير المهدي المزعول (٧٧٥ - ٧٨٥)
يونس بن الربيع « كما يستشهد بالدراسة الخاصة بـ
«E. Köcher», «Yaquub b. Dâûd, Wezir al-Mahdis»,

ولكن الشخصية المعنية هى فى الحقيقة ، يعقوب بن داود انظر :
«E. Köcher», «Yaquub b. Dâûd, Wezir al-Mahdis», «Mitteilungen des In-
stituts für Orientforschung», III (1955), ص ٣٧٨ - ٤٢٠

للحلم انظر ص ٤٠٨ .

مجرد اعطاء سبب لحالة العمى المصاب بها يعقوب ، اذ قيل لنا انه كان أعمى عندما تم أخراجه من البئر •

انه كما تذكرنا هذه الحكاية السابقة ان الـ « نكت » هو أصلا معجم للعميان • ومع ذلك ، فمن بين الأحد عشر حلما التي ناقشناها حتى الآن لم يكن هناك سوى حلم واحد فقط هو الذى له صلة واضحة بمسألة العمى • أحد الأسباب في تفسير هذا يكمن في بنية التأليف للـ « نكت » نفسه • لقد أورد الصفدى في معجمه عددا كبيرا من الأقارب الذين أصابهم العمى في مرحلة متأخرة من حياتهم أو بفترة قصيرة قبل وفاتهم • ولهذا السبب فنحن كثيرا ما لا نعرف ما اذا كان صاحب حلم معين هو أعمى أم لا وقتما جاءه الحلم ، كما أنه في حالات كثيرة كان هذا العمى المحتمل لا يتناسب والدور السيميائي للحلم •

ومع كل ، فمن مجمل الاحلام هناك منها ما يتصل مباشرة بالعمى • ومن بين هذه الاحلام هناك اثنان يعرضان لحالات من معجزات الشفاء • فقد جاء لسماك بن حرب الذى كان قد فقد بصره ، حلم (رقم ٣) رأى فيه النبي ابراهيم • فقال سماك ان بصره قد ذهب واذ ذاك قال له النبي ابراهيم بأن ينزل الى نهر الفرات ويفتح عينيه ورأسه تحت الماء وان الله سوف يرد بصره • ففعل سماك ذلك ومن ثم استعاد بصره (٤٦) • ولمرة أخرى فان الحلم تحفزه بقية الحكاية • كذلك فان الحلم يحمل رسالة دينية واضحة (أو كما يبدو وأنها تدور حول عملية التطهر بالماء) • ولقد استشهد بسماك نفسه في الترجمة وهو يقول بأنه قد فقد بصره ولكنه دعا الله فردده عليه (٤٧) •

وهذه الفكرة الأساسية التي تظهر فيها الصلاة والاستجابة يمكن ان نجدها في حكاية حلم آخر تتضمن هي الأخرى معجزة الشفاء (رقم ١٤) فقد روى يعقوب بن سفيان أنه كان ينسخ متأخرا في إحدى الليالي وظل مستمرا في عملية النسخ حتى انتهى الليل • وفجأة وجد نفسه وقد صار أعمى لم يعد يستطيع أن يرى السراج وبدأ يبكي ويشد بكاءه بسبب ما حدث • وفي خلال هذا استغرق في النوم وعندئذ رأى النبي محمدا في النوم • سأل النبي لماذا كان يبكي : قال « يارسول الله • ذهب بصرى

(٤٦) الصفدى « نكت » ص ١٦١ •
(٤٧) الصفدى « نكت » ص ١٦١ •

فتحسرت على ما فاتتني من كتب سنتك • وعلى الانقطاع من بلدي • • عذبتك طلب منه النبي أن يقترب منه وأمر يده على عيني يعقوب كأنه يقرأ عليهما (٤٨) واستيقظ يعقوب فأبصر • وعاد الى عمله ينسخ (٤٩) ، وهنا ، الحلم يمثل فقط العنصر الثاني في رواية ذات ثلاثة أجزاء • الأول : يعقوب وقد أصابه العمى ، الثاني : أنه شفى في الحلم والثالث اننا نرى ان الحلم صادق وارث الشفاء قد تحقق • وعلى النقيض من حلم الشفاء على يدى ابراهيم ، نجد أن النبي محمدا لم يقدم توصية بل يحقق الشفاء الذي يمكن أن يقال اذن بأنه قد استبان بالفعل بينما الشخص كان يحلم • فعندما استيقظ يعقوب كان يستطيع أن يرى •

أما الرواية التالية فالخطوط الأساسية لفكرة العمى وفلسفة التقى والورع تنال معالجة مختلفة تماما • فقد أفاد هارون بن معروف بأنه قبل له في حلم رآه (رقم ١١) بأن « من أثر الحديث على القرآن عذب » وقد فهم هارون من هذا بأنه تفسير لذهاب بصره (٥٠) • ولكن الحلم وتفسيره لا يبينان لنا السبب المباشر الذي أدى الى عمى هارون ولكنهما يبينان علته وغرضه النهائي • أنه العقاب : فمن الواضح من الترجمة أن هارون كان أحد رواة الحديث ذوي الأهمية (٥١) •

وفي الحالة الأخيرة التي سوف نناقشها (رقم ١٠) فان العقاب يقع في الحلم ذاته ، أي أن الحلم يتعلق بنشأة المرض (pathogenic) (٥٢) . فقد قال الشاعر المؤمل ابن اميل ، شعرا الى محبوبته يشكو فيه بان رؤياها قد أضناه • والشطر الثاني من البيت ينتهي بقوله : « ليت المؤمل لم يخلق له بصر » • وفي تلك الليلة رأى الشاعر رجلا أدخل أصبعيه في عيني الشاعر وهو يقول له : « هذا ما تمنيت » واستيقظ المؤمل وهو أعمى (٥٣) • ومن الواضح من هذا أن العقاب هناك في محله : بل اننا نستطيع أن نسميه بـ « العدالة الخيالية » • فبالرغم من أن العامل المحرك فوق

(٤٨) قد يبدو هذا انه اشارة الى احدى الممارسات العلاجية التي تتضمن تلاوة القرآن على الشخص والتي وفقا لزميلي البروفيسور مازالت تمارس في الشرق الأوسط حتى اليوم •

(٤٩) الصفدى « نكت » ص ٣١٢ •

(٥٠) الصفدى « نكت » ص ٣٠٢ •

(٥١) الصفدى « نكت » ص ٣٠١ - ٣٠١ •

(٥٢) ص ١٩١ - ١٩٢ ، « Réves pathogènes » ، Devereux ،

(٥٣) الصفدى « نكت » ص ٢٩٩ •

الطبيعي لا هو جاء بالاسم أو بالوصف ، الا أن الأساس الديني ، أو على الأقل الأخلاقي ، قد ورد ضمناً . وفي الحقيقة ، فإن هذه الأحلام الأربعة التي تتصل بالعمى تعمل باعتبارها وسائل لتحقيق التفاعل بين العمى والاعتبارات الدينية - الأخلاقية . ففي حالتين ، كان العمى بمثابة نوع من القصص . وفي إحدى هاتين الحالتين كان الخطأ دينياً في جوهره . كذلك الحلمان الخاصان بالشفاء قد اكتملا في هذا السياق ، فرجل قد شفى بتدخل النبي إبراهيم . والثاني استعاد بصره بواسطة النبي محمد ، جزئياً حتى يستطيع مواصلة كتابة السنة . وعملية التوجيه هنا مناسبة : فالإصابة بالعمى تجيء كعقاب وتزال كمغفرة . وهذه الملاحظات التي تتعلق بالسياق الأخلاقي والديني الذي يقترن بالعمى تقتصر بالطبع على كيان الأربعة عشر حلماً التي وجدت في التراجم « نكت الهميان » .

لقد شمل هذا الكيان عدداً وافراً وإيضاحاً من الأحلام المتنوعة (٥٤) . ومع هذا فهناك مبادئ من النظام والترتيب داخل هذا التنوع . فالموقع الذي يحتله أحد الأحلام في ترجمة صاحب الحلم أو ترجمة الشخص موضع الحلم يعمل كعنصر واحد في تقرير دوره السيميائي وذلك بلفت الانتباه إلى الحلم كشكل أو إلى الظروف المحيطة به ، من ناحية ، وإلى مضمون الحلم من ناحية أخرى . ففي حين أن المضمون كان يمثل شيئاً حيويًا في جميع الأحلام التي عثر عليها في ترجمة الخاص بالشخص موضع الحلم ، فلم يكن هذا هو الوضع بالنسبة لبعض الأحلام الواردة في الترجمة لصاحب الحلم . وهذا التمييز في بنية التركيب يلعب أيضاً دوراً هاماً في الأحلام الأربعة التي ظهر فيها الأشخاص بعد موتهم . ففي الحلمين اللذين ظهرت فيهما هذه الشخصيات في ترجمتهما الخاصة ، كانوا يشهدون على أنفسهم وعلى حالتهم في الحياة الآخرة . ومع ذلك عندما يظهر

(٥٤) إحدى الوسائل لقياس درجة الأهمية والتنوع لهذه الأحلام هو في ملاحظة أن الكثير منها لا تتفق وتصنف الفئات الخمسة التي وضعها فون جرونباوم . وعلى الرغم من أن هذه الفئات تستثير الإنسان ، إلا أن نفعها محدود بنقص معين في عملية التماسك وغياب الخصوصية المشتركة ، ص ١٤ - ٢٠ .
 Von Grunebaum, «Fonction culturelle»
 أيضا تماما عن تلك المسجلة في يوميات ابن البناء وهي تقريبا كلها أحلام للتنبؤ الجازي .

George Makdisi, Actograph Diary of an Eleventh Century Historian of Baghdad, «Bulletin of the School of Oriental and African Studies», XIX (1957) ص ٩ - ٣١ ، ٢٣٩ - ٢٦٠ XVIII (1956)

ص ١٣ - ٤٨ ، ٢٨١ - ٣٠٣ ، ٤٢٦ - ٤٤٣ .

الاشخاص المتوفون في التراجم الخاصة بالآخرين ، فلا يكونون هم انفسهم موضع القضية • بل بدلا من ذلك ، ومن الشخصيات المحاوره ، فانهم قد ارتفعوا الى مصاف اصحاب السلطة •

ان الوضع الخاص بالحلم ، او بدقة أكبر ، الخاص بحكاية الحلم في الترجمة نفسها ، يعطينا مبدءا آخر للبنية التركيبية يمكن أن يكون له قيمة سيميائية • ففي أغلبية الحالات ، وضعت الأحلام في وضع يتجه نحو نهاية الترجمة • ولقد كان هذا الموضع موحيا في بعض الاحيان • ففي الحلم الذي قال فيه شيث بن ابراهيم شعرا يتنبأ فيه بموته يعتبر هو الجزء قبل الأخير في الترجمة اذ تعقبه عبارة تقرر أن لهم بمدينة قفط حارة تعرف باسمه (٥٥) • وفي هذا الموضع تبدو حكاية الحلم وكأنها تأخذ مكان عبارة تحدد سبب أو تاريخ وفاة الشخص وتدل أكثر على ما يوحي بأنه قد توفي بفترة قصيرة بعد أن رأى في الحلم اضافة الى هذا ، الأحلام الخاصة بأولئك الذين تمت رؤيتهم في الحياة الآخرة قد جاءت في موضع يلي وفاة الشخص • ففي الحالة الخاصة بصالح ، يجيء الحلم بعد البيان الذي يذكر فيه اعدامه ، كما أنه يشكل العنصر قبل الأخير في الترجمة الخاصة به • أما بالنسبة لدعوان ، فالحلم يجيء عقب تاريخ وفاته وينتهي الترجمة (٥٦) •

ولكن ، وكما يتبين من هذه النماذج ، ان المشكلة الخاصة بمغزى موقع الحكاية وأهميته ليست فقط بمشكلة تتعلق بالبنية التركيبية بل تتعلق أيضا بالوحدة الركنية كذلك • فكثيرا ما يكون المغزى المقصود من الحلم محكوما بالبناءات الروائية الأخرى التي تسبقه أو التي تليه • فحكاية الحلم التي تدور حول ابن الدهان (رقم ٢) ، مثلا ، يسبقها عبارة تقول بأنه رغم سعة علمه فإن ابن الدهان كان سقيم الخط كثير الغلط (٥٧) كما أن قصتي الحلمين اللتين تدوران حول علي بن أحمد (رقم ٧ و ٨ مسبوقتان بعبارة توضح أنه كان آية عظيمة بتعبير الرؤيا وله فضائل أخرى كذلك ، وأنه قد أصيب بالعمى في أوائل عمره ، ثم تعقبها رواية تصور قدراته في التكهن (٥٨) • فالعبارة التي تبين عماء والتي ترتبط

(٥٥) الصفدى « نكت » ص ١٧٠ •

(٥٦) الصفدى « نكت » ص ١٧٢ - ١٥١ •

(٥٧) الصفدى « نكت » ص ١٥٩ •

(٥٨) الصفدى « نكت » ص ٢٠٦ - ٢٠٧ •

بالملاحظة التي تقرر فضائله العديدة تضخم من قدراته المبينة في الروايتين
الخاصتين بالحلم .

وفي جميع الأحوال ، نجد أن الحلم وضغ في الجزء الروائي من
الترجمة . ومن ثم فالأمر الطبيعي فقط أن صياغته هي دائما على شكل
حكاية . ولكن هذا الشكل الأدبي يلعب عددا مختلفا من الأدوار السيميائية
فكما تبين مما سبق أن الحلم غالبا ما كان يتحدد أو أن دوره يتغير
بالعناصر الأخرى الموجودة في الوحدة المركبة (syntagm) التي هي
حكاية الحلم . ولكن العلاقة بين الحلم وحكاية الحلم تخضع الى قدر بالغ
من التنوع وهذا التنوع يعكس نفسه في الدور الذي يلعبه الحلم في الترجمة
ففي الحلمين اللذين ظهر فيهما الشخصان في الحياة الآخرة (رقم ١ ورقم
٥) نجد أن حكاية الحلم تتألف من الحلم نفسه . وهذا يرجع دون شك
الى حد ما الى أن نمط الحلم هو من النوع الرسمي ومن ثم يفهم بسهولة
ولكنه في نفس الوقت يرجع أيضا الى أن الحلم كان يمثل معلومة تعدير
بالفعل من السيرة . ويمكن أن نجد هذه الهوية الوظيفية بين الحلم ورواية
الحلم في حالتين أخريين كذلك (رقم ٦ ورقم ٩) .

ولكن حتى ومع وجود عناصر أخرى ، فإن هذه العناصر تختلف في
الأدوار التي تلعبها فإحيانا تقوم بتفسير الحلم ، مزيلة لأي غموض محتمل
كما هو الحال مثلا في حلمي التنبؤ (رقم ٤ ورقم ١٢) وذلك كالحلم الذي
يدور حول تفضيل الحديث على القرآن (رقم ١١) . كما أن هذه العناصر
في حالات أخرى تشهد بصدق الحلم ، كما هو الأمر في حلم الحرير المسروق
(رقم ٧) . وحلمي الشفاء (رقم ٣ ورقم ١٤) . أو أحيانا يكون الحلم
بمثابة وظيفة جوهريّة في رواية كحلم هو حلم الدجاجة (رقم ٨) أو الحلم
الخاص بالمؤمل (رقم ١٠) . أما في أكثر الحالات تطرفا كحالة بن الدهان
(رقم ٢) ، فإن الحلم هو مجرد موضوع في القصة ، أما مضمونه فلا
يتفق معه .

وحكايات الأحلام تستعرض هذا التباين المورفولوجي لأنها تشكل ذلك
الجزء من النص الذي يتم فيه التحول من منظور سيميائي الى منظور
سيميائي آخر ففي رواية الحلم ، يصبح الحلم الذي كان بمثابة علامة
لصاحب الحلم (أو على الأقل تجربة لصاحب الحلم) ، عنصر توحيد
لدلالة المعنى (unity of signification) قابلا لإعادة تحديد . ورواية
الحلم تحقق إعادة التحديد هذه بخلق علامة جديدة . لكنها في هذه المرة
في إطار النسق السيميائي للترجمة .

ومع ذلك فالحلم كعلامة يتردد بين البلاغ (٥٩) والواقعة () وتعتبر الواقعة هنا كشيء يتميز عن مجرد واقعة الإبلاغ برسالة () .
 ان الحلم باعتباره واقعة يمكن رؤيته بوضوح تام في قصة الشاعر المؤمل (رقم ١٠) . فالمؤمل لا يقال له بأنه سوف يصاب بالعمى ، بل يصاب بالعمى خلال الحلم . ولكن هذا الفعل لم يحدث فقط في عالم مطابق أو عالم ذاتي تماما الذى هو حلم الشخص . أما أن هذا الفعل قد حدث للمؤمل كشخص عادى فسيتبين من حقيقته أنه قد استيقظ وهو أعمى . ولو كان علينا أن نقوم بتفسير هذا الحلم باعتباره مجرد رسالة كما هو الأمر مثلا في تقليد تفسير الاحلام اليوناني الاسلامي فسوف تفقد الرواية بأكملها معناها . وطبقا لما لاحظته الصفدى نفسه في مقدمة الس «نكت» أن المرء لم رأى في حلم أن انسانا أعماه ، عندئذ فان هذا الشخص يكون مضللا له (٦٠) . ان الحلم لا بد أن ينظر له على أنه واقعة لكى تكون الرواية متماسكة . لذلك ، فالحلم الخاص بيعقوب بن سفيان (رقم ١٤) لا بد أيضا ان ينظر له بهذه الطريقة ففى واقع الأمر نحن نجد أن هناك فترة بسيطة من الانقطاع بين حالتى الاستيقاظ والنوم فالشخص يقع فى النوم وهو يبكى ويظل يبكى فى الحلم .

كذلك ، الحلم يمكن أن يكون أيضا واقعة تحدث بالنسبة للشخص الذى يجيء فى الحلم . فالذين تمت رؤيتهم وهم فى الحياة الآخرة هم فعلا وليس رمزا ، أشخاص موجودون . وهذا هو ما يسمح للحلم بأن ينقل حكما أمرا ذا سلطة . وهذا هو الوضع أيضا مع الذين يتصرفون كأصحاب سلطة للأمر . وهذا المفهوم الخاص بوجود الاشخاص الذين تتم رؤيتهم فى الحلم يتضح جليا فى مسألة يقوم الصفدى بمناقشتها فى كتاب « الغيث المسجى » ، فقد سئل رجل علم عما يقال من أن النبى عندما يظهر فى أحد الأحلام ، فمعنى ذلك أن تتم رؤيته بالفعل (حقا) ولكن كيف يمكن أن يحدث هذا طالما ان النبى قد رآه أناس كثيرون مختلفون فى أماكن عديدة مختلفة فى نفس الساعة . ولقد جاء الرد على هذا بأن النبى محمدا كان مثل الشمس

(٥٩) لقد استخدم البلاغ هنا كنوع من التجريد لكى يميز أحلاما معينة ولا يجب خلطه مع استخدام أوبنهايم لنفس اللفظ لكى يصف نمطا معينا من الأحلام يشيع فى الشرق الأدنى القديم
 A. Leo Oppenheim, « Rêves divinatoires dans le Proche-Orient ancien, » in Von Grunebaum, «Le rêve,» ص ٣١

(٦٠) الصفدى « نكت » ص ١٩ .

التي تغطي بضئائها بلادا عديدة شرقا وغربا (٦١) . وبهذه الطريقة وحتى الأحلام التي يقال فيها لمن يحلم معلومة أو نصيحة معينة أو أية توجيهات، كالحلم مع النبي إبراهيم (رقم ٣) ، يمكن أيضا النظر على أنها وقائع .

اما الحلمان الخاصان بالتنبؤ (رقم ٤ ورقم ١٢) فهما ، من ناحية أخرى ، يعملان بصفة جوهريّة باعتبارهما بلاغان . فهما ليسا قط يتنبأان بأحداث مستقبلية (طالما أنها لم تقع) بل هما أيضا الحالّتان الوحيدتان اللتان يرى فيها الحالمان أشخاصا آخرين من الواضح انهم ما زالوا أحياء . فشيث بن إبراهيم أيضا قام بتفسير الحلم (رقم ٤) الذي ظهر فيه كدلالة على ان نذسه كانت تعلن له خبر موته (٦٢) أيضا الحلم (رقم ١١) الذي يدور حول تفضيل الحديث على القرآن كان كذلك بمثابة بلاغ ، رغم انه جاء بطريقة مباشرة ، بينما حلم ابن الدهان (رقم ٢) له صيغة البلاغ ، رغم ان هذا البلاغ يصبح شيئا غير مناسب اما الاحلام التي راها يعقوب ابن داود (رقم ١٣) خلال اسره فكانت بلاغات ووقائع في وقت واحد . ولكن في جميع الاحوال فان حكايات الاحلام تحول هذه البلاغات الى وقائع وتربطها بطريقة مباشرة بالوقائع .

وهذا التمييز يعتبر شيئا هاما طالما انه قد يكون سمة مميزة للحلم في الترجمة . اما الأحلام الخاصة بعملية التنبؤ المجازي فهي تنحو الى تكون بلاغات خالصة وليست وقائع . فمثلا ، لو حلمت امرأة بانها تلد حية ، فان هذا الفعل لم يقع ، ولكنه بلاغ يشير الى أن فعلا مشابها سوف يقع في المستقبل .

أكثر من هذا ، ان الشعر يشكل عنصرا شائعا في الأحلام وهذا الشعر عادة ما يتضمن رسالة وبلاغا . ومع ذلك فمن يجيئه الحلم لا يحلم برسالة بل يحلم بأن شخصا ما يتلو الشعر ، وهذه التلاوة تعتبر واقعة . ومن ثم ، فالرسالة تجيء بشكل مباشر ويمكن النظر الى عملية توصيلها على انها واقعة الحلم . وهذا يميزه بشكل حاد عن حلم التنبؤ المجازي الذي هو عبارة عن رسالة تتقنع كواقعة .

والأحلام عندما يتم مزجها بعناصر أخرى في حكايات الأحلام فان هذه العناصر الأخرى تعزز من صفة الحلم باعتباره واقعة . وبذلك فرغم

(٦١) الصغدّي « الفيت » ص ٢٤٤ .

(٦٢) الصغدّي « نكت » ص ١٧٠ .

ان بعض الأحلام جاءت لمن يحلمون بها باعتبارها علامات أو رسائل الا انها فى معجم السيرة تظهر كلها باعتبارها وقائع • ومن هنا فان الحلم الذى قد يتضمن رسالة أو بلاغاً يتحول عند الضرورة الى واقعة • وهذه الواقعة تصبح جزءاً من الحكاية التى هى نفسها واقعة أو سلسلة من الوقائع • اذن فهذه الحكاية هى القلب الأدبى الذى تصبح فيه الواقعة بمثابة علامة بجانب الوقائع الاخرى فى الترجمة •

وأخيرا ، نخلص من هذا بأن الأحلام التى تم اختيارها لتضمينها وحصرها كانت تنحو بالفعل لان تكون وقائع • ولقد أدى موضعها فى الحكايات الى زيادة وتعريف قدر هذه المكانة التى تحتلها الواقعة بحيث تخلقت الواقعة / العلامة •

ومن ثم ، وفى الترجمة ، فان هذه الوقائع (حتى تفسر) تعتبر دالات • ولكن ما هى المدلولات ؟ وكيف توصل ؟ انه ليس من الغريب ان المدلولات تاخذ طابع السيرة وغالبا ماتكون كذلك بشكل تقليدى • ومع ذلك فانها تؤكد على معان معينة فنحن نجد ان خمسة من الاحلام (ارقام ٣ و ١٠ و ١١ و ١٣ و ١٤) تقوم بتفسير التغيير الذى يحدث فى مكانة العمى بالنسبة للشخص ، سواء فى كيف أصبح أعمى أو كيف توقف عنه العمى • ولكنها فى هذا السياق تفعل أكثر من ذلك بكثير : فهى توجه وتعرف مكان هذا التغيير داخل عالم اخلاقى • وبذلك تقوم الاحكام بفرض نوع من الانعكاس على حياة الفرد ومكانته الاخلاقية والدينية بأكملها • ايضا ، وكما هو فى حالة الشخص الذى يفضل الحديث على القرآن (رقم ١١) ، فانها تعطى حكما على ممارسة محددة وعلى الحياة العملية • وفى قصة يعقوب (رقم ١٣) الذى تم انقاذه من البئر ، وهى القصة التى قد تكون الاحلام فيها بخلاف ذلك غير ضرورية من الناحية الروائية ، فان هذه الاحلام تصور عملية الانقاذ كعمل من أعمال الرحمة الالهية •

على كل ، فالأحكام الأخلاقية والدينية لم تكن مقصورة على الأحلام الخاصة بالعمى ، بل من الواضح أنها تعبر عن نفسها فى احلام الذين تمت رؤيتهم فى الحياة الآخرة (رقم ١ ورقم ٥) أيضا من الأشياء التى صدرت فى شأنها الاحكام هى الاتهامات المحددة ، التى تفيد فى عملية الجدل ، وفى حالة المقرئ (رقم ١) ، فى النشاطات المهنية • وبذلك ، فان نصف الاحلام بالكامل تنظم الترجمة كلها بنقل أحد الأحكام على الشخصية بصفتها المميزة عن تعدد حالته الاجتماعية •

الدور الرئيسى الآخر الذى تلعبه روايات الاحلام هى أنها تظهر قدرات الرؤية والتكهن أو غير ذلك السخرية للذى يحلم (ارقام ٦ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٢) ، وليس من المثير للدهشة ان الحلم كعلامة ينحو الى التخصص من أجل اهتمامات بعوالم أخرى مجهولة .

ومع ذلك فالحلم يستطيع أن يلعب دورا أكثر دنيوية وتقليدية . فاحد هذه الاحلام قد اعطانا ظروف واقعة الموت (رقم ٤) وآخر ، اعطانا السمة الشخصية للسهر (رقم ٢) .

اذن ما هى العلاقة بين الدال والمدلول ، وما هى أنواع القوانين التى استخدمت فى النسق السيميائى فى معجم السيرة ؟ أولا القوانين هى القوانين الروائية الأدبية الراسخة . بالنسبة لتلك العناصر التى ادخلت لأنها ربما كانت تعتبر معلومات هامة لها صفة السيرة - كما هو الأمر على سبيل المثال بالنسبة للظروف الخاصة بأحداث الموت أو أسباب الاصابة بالعمى - فهذه هى القوانين الوحيدة التى استخدمت . فمعظم العلامات الأخرى تستخدم قانونا بلاغيا عن العلة والمعلول . فمثلا ، لو أن شخصا موجود فى السماء ، فهو شخص تقى ، أما اذا عوقب ، فهو ليس كذلك . أما اذا اظهر قدرات معينة ، فهذا يعنى أنه يملك هذه القدرات : فنحن نستدل على العلة من المعلول . أو أن الشيء العام ، كما هو الأمر فى حالة احدى السمات الشخصية ، يستدل عليه من الشيء الخاص .

بالطبع ، هذه اللغة التصويرية تعتبر للوهلة الاولى لغة بسيطة ومرنة وسهلة قراءتها . ومع ذلك ، فان رواية الحلم غالبا ما تكون علامة معقدة بمالها من عناصر كثيرة وأكثر من مدلول واحد . ان السياقين الركنى والتركيبى هما اللذان يحددان الفوارق التمييزية القاطعة التى توجه القارئ الى جانب معين أو آخر فى الحلم كعلامة .

الفصل الثامن

العلاقات الداخلية المتبادلة بين العناصر الاسمية الاسماء ، أسماء « الدين » والكنى في القرن التاسع بعد الهجرة

في مناقشة للأسماء يتصدر «كتاب الوافي بالوفيات» ، يقص علينا
الصفدي الحكاية التالية :

« حكى أبو الفرج المعافى بن زكرياء النهروانى قال حججت فى سنة
وكنت بمنى أيام التشريق فسمعت مناديا ينادى يا أبا الفرج فقلت لعل
يريدنى ثم قلت فى الناس كثير ممن يكنى أبا الفرج فلم أجبه ثم نادى
يا أبا الفرج المعافى فهممت بإجابته ثم قلت قد يكون اسمه المعافى وكنيته
أبا الفرج فلم أجبه فنادى يا أبا الفرج المعافى بن زكرياء فلم أجبه فنادى
يا أبا الفرج المعافى بن زكرياء النهروانى فقلت لم يبق شك فى مناداته
أباى اذ ذكر كنيائى واسمى واسم أبى وبلدى فقلت هاأنذا فما تريد فقال
لعلك من نهروان الشرق فقلت نعم فقال نحن نريد نهروان الغرب فعجبت
من اتفاق ذلك(١) » *

(١) الصفدي ، « كتاب الوافي بالوفيات » ، تحقيق هـ. ريتز
H. Ritter (Wiesbaden, 1962) المجلد ١ ، ص ٣٥ .

في الواقع ، عنصر المصادفة هنا كبير . ولقد بلغت حدا يجعل القارئ يعترضه التعجب لماذا استغرق أبو الفرج كل هذا الوقت لكي يرد . ان أكثر ما تستثيره الحكاية ، والدهشة الناجمة عن النتيجة التي وصلت اليها ، قائم على ادراك القارئ بما هناك من احتمال لانفصال عناصر الاسم التي تظهر معا في أكثر من حالة واحدة . ومع ذلك ، فبالنسبة للمسلم في القرون الوسطى ، الاحتمالات أكبر مما قد يكون عليه الحال فيما لو كانت العناصر تحكمها حسابات تعتمد على المجموع الكلي للعناصر الأسمية المنفصلة . وبعبارة أخرى ، ان الأسماء الإسلامية في العصر الوسيط يمكن دراستها ، ليس فقط بالنسبة لظهور أسماء محددة وشيوعها، في أزمنة محددة (٢) ، بل أيضا بالنسبة لنماذج العلاقة الداخلية المتبادلة ، ووسائل الربط التي تعمل بين العناصر الأسمية المختلفة .

وفي دراستنا هذه ، سوف يتوجه اهتمامنا الى ثلاثة عناصر اسمية تستعرض لنا درجات متفاوتة من عملية الربط ، أي أن وجود أمثلة معلومة لعنصر اسمي واحد ينمو للظهور مع أمثلة قرينة لها من عناصر اسمية أخرى . والعناصر الأسمية موضوع الحديث هي « الاسم » أو الاسم الأول ، و « واللقب » المتصل بكلمة « الدين » ، ويشار اليها هنا بـ « اسم الدين » ، و « الكنية » . ولقد وقع الاختيار على القرن الهجري التاسع وذلك حتى يمكن معالجة البيانات بطريقة آنية (Synchronic) وكذلك لتوافر أعداد كبيرة من أسماء الدين وأيضا من أجل القيام بتحليل معاصر على سبيل المقارنة .

ولقد كان المصدر الرئيسي الذي اعتمدنا عليه هو القسم المخصص للقرن التاسع في كتاب « شذرات الذهب في أخبار من ذهب » لابن العماد (توفي ١٠٨٩ - ١٦٧٩) (٣) . وهذا بالإضافة الى عدد من المقارنات

(٢) بالنسبة لبعض الدراسات الحديثة من الشعبية المتغيرة للأسماء الإسلامية

الأولى انظر ،

Richard W. Bulliet, «Conversion to Islam in the Medieval Period, An Turkey,» «International Journal of Middle East Studies» IX (1978),

ص ٤٨٤ - ٤٩٥

R.W. Bulliet. «First Names and Political-Change in Modern Essay in Quantitative History» (Cambridge, 1979),

R. Traini, «Sources biographiques des Zaïdites (années 122 — 1200h. / : lettres alif-ha' ,» (Paris, 1977).

ص ١٢ - ١٣ من المقدمة

(٣) ابن العماد ، « شذرات الذهب في أخبار من ذهب » (بيروت ، بدون تاريخ) ،

المجلد ٧ ، بأكمله .

المختارة التي تم عقدها مع « الضوء اللامع لأهل القرن التاسع » للسخاوي (توفي ٩٠٢ - ١٤٩٧) (٤) .

اسم الدين وتحويلاته :

من العناصر الاسمية الثلاثة التي سوف نناقشها ، يجيء « اسم - الدين باعتباره أكثر الأسماء خداعا . وهذا يرجع الى أن الاسم قادر على تغيير شكله . وتعتبر أكثر عمليات تحول الاسم شيوعا هي التي تتم بين الشكل فلان الدين والفلان ، فالتعريف اللغوي الذي يتم بالاضافة يحل محله أداة التعريف « ال » . ومن الغريب كثيرا ، أنه في حين أن الدارسين المعاصرين قد لاحظوا التحويلات الأخرى لاسم الدين ، كما سيوضح فيما بعد ، فإنهم لم يلاحظوا هذا التحويل الأكثر شيوعا . هذا بالاضافة الى أن القلقشندي (توفي ٨٢١ - ١٤١٨) وهو الكاتب الموسوعي بالقرن التاسع ، والذي يحتوي كتابه « صبح الاعشى » أكثر المناقشات أهمية عن الألقاب في العصر الاسلامي الوسيط ، قد أغفل هو أيضا أي إشارة الى صلة المطابقة هذه (٥) . ولقد يكون من المحتمل أن القلقشندي لم يهتم بذكر هذا ، ذلك ، وكما سوف نرى بعد قليل ، لأنه قد أصبح من المستقر في القرن التاسع أن ذلك قد صار من الأمور الواضحة ، كذلك فإن الدارسين المحدثين قاموا بتكرار هذا الاغفال سهوا ودون أن يفتنوا .

وأي اسم - الدين في امكانه ، ليس فقط أن يأخذ شكلا مرتبطا بأداة التعريف بل أن الشكليين أيضا يمكن استخدامهما بالتبادل بالنسبة لنفس الشخص . وهذا معناه أن العلاقة بين هذين الشكليين هي أكثر من مجرد علاقة اشتقاق . فإذا ما تم ادراك الاسم وفهمه باعتباره علامة (Sign) فمن الممكن للإنسان أن يرى أنه في حين أن المدلولات قد ظلت كما هي (يجب أن نتذكر ، أن المعنى المزدوج يدل على كل من الشخص المحدد والقيم الجسمانية في اللقب) (٦) ، فإن الدال قد تغير .

(٤) السخاوي ، « الضوء اللامع لأهل القرن التاسع » (بيروت ، دون تاريخ) .

(٥) القلقشندي ، « صبح الاعشى » (القاهرة ، بدون تاريخ) ، المجلد ٥ ،

ص ٤٣٨ - ٥٠٦ ، وأيضا المجلد ٦ ، ص ٥ وما يليها . ومع كل ، قارن ، مع ما يلزم التحولات عند القيام بعملية التحويل ، المجلد ٥ ، ص ٤٩٠ - ٤٩١ .

(٦) بخصوص هذا المعنى المزدوج للعناصر الاسمية العربية الكثيرة في العصر

الوسيط ، انظر دراسي « Pour une rhétorique onomastique : les noms des aveugles chez as — Safadi, « Cahiers d'Onomastique Arahe, » I (1979).

والأمثلة على تلك عديدة ومتفرعة . فالصفدي (توفى ٧٦٤ - ١٢٦٣) عندما كتب قبل عصرنا بوقت قصير في كتابه «نكت الهميان في نكت العميان» يشير في سلسلة الأسماء الى اسم « عز الدين » الذي يتحول ويصبح « العز » في موضع روائي داخل نفس الترجمة (٧) . وبالمثل اسم محمد بن عبد العزيز ، الذي هو نور الدين في السلسلة الاسمية ، يصبح « النور » فيما بعد في نفس الترجمة (٨) . ولربما يوضح لنا هذا أن الاختيار هو مسألة سياق : فالاسم الذي يجيء على شكل « فلان الدين » يستبقى لاستخدامه في السلسلة الاسمية ، بينما ما يجيء على شكل « الفلان » فهو يستبقى لاستخدامه في الوضع الروائي .

ولكن قد يبدو أن عملية الاختيار هذه لأحد الأسماء مصحوبا بـ « الدين » أو الاسم مصحوبا بأداة التعريف ، ليست بالضبط مقيدة بمسألة سياق ولكنها مسألة أسلوب كذلك . فإذا ما تفحص الإنسان « شذرات الذهب » لابن العماد و « الضوء اللامع » للسخاوي . فسوف يؤخذ فوراً بحقيقة أن ابن العماد يبدئ تفضيلاً واضحاً للاسم المركب مع « الدين » ، بينما السخاوي يفضل الشكل المصحوب بأداة التعريف . الأكثر من ذلك أن هذين الشكلين المختلفين لاسم - الدين لا يمكن أن يفسرا على أنهما يتعلقان بمختلف الأفراد . بل أن هذين الكاتبين ، وكما يتضح من الجدول رقم « ١ » قد اختارا شكلين مختلفين عند الإشارة الى نفس الأفراد .

الجدول رقم (١)

شذرات	الضوء
١ - « بدر الدين » حسن بن شرف	الحسين بن أبي بكر بن أحمد
الدين أبي بكر بن أحمد .	« البدر »
٢ - « زيت الدين » عبد الرحمن بن	« الزين » القزويني
محمد القزويني الشافعي .	الشافعي .

(٧) الصفدي ، « نكت الهميان في نكت العميان » ، تحقيق أحمد زكي باشا (القاهرة ، ١٩١١) ص ١٤٢ .

(٨) الصفدي ، « نكت » ، ص ٢٥٥ .

٣ - « جمال الدين » أبو المحاسن محمد بن موسى . . « جمال »
محمد بن موسى . . المكي

٤ - « شرف الدين » ، أبو الفتح موسى بن محمد بن نصر « الشرف »
موسى بن محمد البعلبكي . أبو الفتح . . البعلبي .

٥ - « شهاب الدين » أحمد بن أحمد بن اسماعيل بن أبي بكر
اسماعيل الابشيطي (٩) . « الشهاب » الابشيطي (١٠) .

كما يتضح من الأمثلة أعلاه ، نحن الآن أمام عملية اختيار للأسلوب
من جانب المؤلف ، وسوف يكتشف الباحث الذي يتفحص الـ « شذرات »
أن هناك عددا كبيرا من الأسماء القائمة وفقا لنموذج « فلان الدين »
بينما الدارس للأسماء الواردة في « الضوء » سوف يجد ترجيحاً للأسماء
التي تتخذ شكل « الفلان » ، بالإضافة لهذا ، أنه في حين قد يكون هناك
اتجاه بين بعض المؤلفين ، مثل الصفدي لادخال الاسم الوارد على
شكل « فلان الدين » ، ضمن المسلسلة الاسمية مستبقيين الشكل المصحوب
بأداة التعريف للسياق الروائي ، الا أنه من الواضح أن هذا لا يشكل
مبدأ عاماً . فكل من ابن العماد والسخاوي قد وضع الشكل الذي اختاره
في السلاسل الاسمية . وأخيراً ، فإنه يجب ملاحظة أنه يوجد عدد من
الاستثناءات القليلة يستخدم فيها المؤلف الشكل الذي يفضلهُ المؤلف الآخر
عادة .

اذن ، وفي حقيقة الأمر ، فإن هذا الاختيار يمثل خياراً لأسلوب كاتب
السيرة . فعندما يرغب شخص في وصف السمات الأدبية لأحد أعمال
السيرة ، والخيارات التنظيمية والأسلوبية التي فضلها المؤلف لكتابة
الترجمة ، لابد أن يوجه الاهتمام أيضاً الى السلسلة الاسمية والى أشكال
العناصر داخلها .

وعملية التحويل هذه لاسم - الدين الى لقب آخر يجيء مصحوباً
بأداة التعريف ليس هو بالاختلاف الوحيد . فعلى حسب ما لاحظته
جارسان دي تاسي Garcin de Tassy وقان بيرشيم Van Berchem
وكايتاني Caetani وجابرييلي Gabrieli وحسن الباشا ان اسم

(٩) ابن العماد ، « شذرات » المجلد ٧ ، ص ٢١٧ ، ٢١٧ ، ١٦١ ، ١٦٢ ،

٣٣٦ .

(١٠) السخاوي ، « الضوء » ، المجلد ٨ ، ٨٣٦ ، والمجلد ٤ ، ص ١٥٤ ،

والمجلد ١٠ ، ص ٥٦ ، والمجلد ١٠ ، ص ١٩١ ، والمجلد ١ ، ص ٢٣٥ .

– الدين يمكن أيضا أن يأخذ شكل « النسبة » ، أى يقال « الفلانى » (١١) ورغم أن هؤلاء الدارسين قد تركوا الأمر مشوبا بالغموض ، إلا أنه من الواضح أن شكل « النسبة » ليس في حاجة لأن يستبقى لاستخدامه بالنسبة لشخص جديد ، ولكنه يمكن أن يطبق على فرد يخاطب باستخدام «الفلان» أو « فلان الدين » • ولقد رسم ابن الأثير ، في كتابه « اللباب في تهذيب الأنساب » ، هذا الاستخدام عندما قام بوصف « الجمالى » على أنه «نسبة» الى الشخص الذى يحمل لقب « الجمال » (١٢) كما أن القلقشندى ، في كتابه « صبح الأعشى » ، قام بتوسيع هذا المبدأ لكى يغطى اسماء – الدين الأخرى (١٣) • وهذا يمكن أن نراه بوضوح في حالة العالم الحنبلى يوسف بن عبد الهادى بن المبرد (توفى ٩٠٩ – ١٥٠٣) الذى يطلق عليه مؤرخوه بانتظام ، أما « الجمال » أو جمال الدين « (١٤) • كما أن تلميذ يوسف ، شمس الدين بن طولون ، يشير فى سيرته الذاتية الى معلمه من حين لآخر باسم « الجمالى » (١٥) ، ومع هذا ، يبدو أن هذا الشكل الخاص باسم – الدين يجىء استخدامه نادرا نسبيا •

وبفحص هذه الأشكال الثلاثة معا ، الفلان ، فلان الدين ، الفلانى يستطيع الانسان بسهولة أن يرى أنها تشكل جزءا من نسق للاسماء يمكن

Garcin de Tassy «Mémoire sur les noms propres et sur les titres Musulmans, «Journal Asiatique» ser 5 III (1854), ص ٤٦١
 Max Van Berchem, « Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum » (Cairo, 1903), Vol. I, ص ٤٤٩
 Leone Caetani and Giuseppe Gabrieli, « Onomasticon Arabicum, ossia repertorio alfabetico dei nomi di persona... » (Rome, 1915),

ص ١٩٦ ، الهامش أ.
 حسن الباشا ، « الألقاب الإسلامية فى التاريخ والوثائق والآثار » (القاهرة ، ١٩٥٧) ، ص ١٥٣ •
 (١٢) ابن الأثير ، « اللباب فى تهذيب الأنساب » (بغداد بدون تاريخ) المجلد ١ ، ص ٢٩٠ •

(١٣) القلقشندى ، « صبح » ، المجلد ٥ ، ص ٥٠٤ •
 (١٤) للحصول على قائمة بالسير ، وللإطلاع على مناقشة تتعلق بالاسماء ، انظر Fedwa Malti-Douglas «Yusuf ibn 'Abd al-Hadi and his autograph of the Wuqu' al-Balā' bil-Bukhi wal-Bukhalā,» «Bulletin d'Etudes Orientales,» XXXI (1979), ص ١٧ – ٢٤

(١٥) انظر ، على سبيل المثال ، ابن طولون ، « الفلك المشحون فى أحوال محمد ابن طولون » ، فى « وسائل تاريخية » (دمشق ، ١٩٣٠) ، ص ١٧ • انظر أيضا ، السخاوى ، « الضوء » ، المجلد ١٠ ، ص ٣٢٢ •

أن يقال أنه يحكم دائرة للأسماء العربية . وفي إطار هذه الدائرة ، يگون للعناصر علاقة استبدالية (paradigmatic) دقيقة : فهي لا تظهر مع بعضها أبدا . إذن ، انه ما كان علينا أن ننظر الى ما هو وراء الأسماء الثلاثة ، جمال الدين ، الجمال ، والجمالي ، مثلا ، لكي نعرف ما هو القاسم المشترك بينها ، ما هو الشيء الذي يجعل هذه الأسماء جميعا أشكالا لنفس الاسم ، فسوف نصل الى كلمة واحدة هي « جمال » . وهذا هو ما يشكل ما أحب أن أطلق عليه أصل الاسم (وقد يفضل أصحاب اللغات السامية أن يطلقوا عليه كلمة جذر ، ولكن اختيار اسم مجازي عن الذبات ليس بالشيء الهام) . فعناصر الاسم نفسها يمكن النظر إليها باعتبارها اختلافات من حيث التركيب الشكلي لكلمات أملاها السياق أو الاختيار .

وعلى كل ، فمزال هناك تحويل آخر ممكن ، ذلك الذي يظهر فيه أصل الاسم نفسه دون أن تصاحبه أداة التعريف أخذا شكل الاسم . ففي « شذرات الذهب » نعرف أن شخصا معينا اسمه أحمد بن تقي الدين كان يعرف باسم ابن تقي (١٦) . وفي « الضوء اللامع » يقول لنا السخاوي موضحا أن لقب يوسف بن عيسى سيف الدين قد تم اختصاره ليصبح مجرد سيف . وأنه لهذا السبب ، فإن الترجمة لحياته توجد تحت حرف السين (١٧) . وبذلك يمكن أن يقال ، أن لقب يوسف قد أصبح اسما .

ومع ذلك ، فليس هناك دليل على أن هذا الشكل من التحويل كان يسير كقاعدة عامة . وبعبارة أخرى ، فانه بخلاف الوضع مع الأسماء التي تجيء على شكل « الفلان » أو « الفلاني » ، لا يبدو أن الشكل الخاص بـ « فلان » في حد ذاته يمكن استخدامه بطلاقة عند الإشارة الى « فلان الدين » (١٨) . لذلك ، ففي حين أن هذا الاستخدام يكون مقيدا بأصل

(١٦) ابن العماد ، « شذرات » المجلد ٧ ، ص ٢٤٢ .

(١٧) السخاوي ، « الضوء » ، المجلد ١٠ ، ص ٣٢٧ .

(١٨) ذلك طبقا لقول جارسان دي تاسي « وبدلا من استخدام الاسماء المركبة بأكملها فإن الانسان غالبا يقوم باستخدام الجزء الاول فقط من الاسم المركب » وهو يعطى امثلة لحالات مثل فريد بدلا من فريد الدين ، كمال باشا بدلا من كمال الدين . لكن ، النتائج التي توصل اليها ، قابلة للشك من عدة نواح . أولا ، لأنه ربما قام بالخلط بين استبدال التعريف بالاضافة بالتعريف بأداة التعريف ، من ناحية ، وبين عملية

الاسم ، ومن ثم ، بأشكال اسم-الدين الأخرى، إلا أنه يتصل فقط بأشتقاق لا تتوافر له قوة التعميم * ومن هنا ، فإننا نستطيع وصف نسق العلاقات التي تدور حول أصل الاسم الخاص باسم - الدين على أنه نسق مزدوج * فنحن لدينا ، من ناحية ، تلك الأشكال البديلة القابلة للتغيير بحرية والتي ليست في حاجة الى تقريرها بالنسبة لأحد الأفراد قبل استخدامها ، ومن ناحية أخرى ، نملك تلك الأشكال المشتقة عن أصل ، وتستخدم في حالات محددة ، وتلصق بفرد محدد (١٩) *

اسماء - الدين والاسماء :

من المناقشة السابقة نستطيع أن نرى أن أسماء - الدين تنتمي الى نسق يمكن أن نصفه بأنه نسق مغلق حيث أنه يتضمن سلسلة من تحويلات الاسم التي ، رغم أنها من المحتمل أن تكون قد تأثرت بالسياق الأدبي العام أو مستوى المخاطبة ، لا يبدو أنها قد تأثرت بعناصر اسمية بحتة غيرها ، على كل ، فإن أسماء - الدين متصلة بنسق آخر له صفة اسمية بشكل أعم * في هذا النسق ، يبدو اسم - الدين وهو يرتبط باسم محدد ، أو بأسماء مختلفة قليلا ، أو العكس * ولقد أمدنا القلقشندى بقوائم لأسماء - الدين والأسماء الموافقة لها ، والتي تلاحظت للمدارسين المحدثين بدرجات

التحويل الى شكل شبه الاسم ، من ناحية أخرى ، خاصة وأنه ، في مناقشته ، ينحو الى ذكر أسماء النسبة دون أداة التعريف . وأخيرا ، يعلمنا أن المؤلف قام بتأسيس مناقشته على مخطوط موجود في حوزته ، والذي امتنع عن الإفصاح عنه ، سواء اسم المؤلف أو عنوان المخطوط ، لذلك فإننا لا نستطيع أن نكون واثقين بأنه لم يكن يتطلع الى نوع معين من أنواع الصلة يكون فيها الاسم مطابقا للأصل الاسمي لاسم الدين ، والذي سيناقش فيما يلي . ص ٤٦٨ - ٤٦٩ ، ٤٧٣ Garcin de Tassy, «Mémoire» وبالطبع ، فإن الأصول الخاصة باسم - الدين قد مرت بعملية تحويل عامة (مقابل اختيار استبدال) الى شبه - الاسم في العصر العثماني ، مما أثر على الأشكال المعاصرة . انظر :

J.H. Kramers, «Les noms musulmans composés avec Dīn,» «Acta Orientalia» V (1926), ص ٦٦.

(١٩) من الممكن أن تكون هذه هي الحالة مع الكنية ، مثل « أبو العلاء » وان كان الأمر يحتاج الى مزيد من الدراسة .

مختلفة من الدقة ، والتفصيل ، والشمولية (٢٠) . وأنه لن مهام هذه المقالة انها ستقوم بمقارنة هذه العبارات الوصفية والمعيارية بالمادة التي حصنها عليها عن القرن التاسع من « شذرات الذهب » و « الضوء اللامع » . وبعد أن يتم هذا ، فسوف يكون من الممكن عندئذ القيام بفحص الخواص البنائية لنسق الربط هذا ، لاستكشاف العلاقات الموجودة بين هذه الروابط وتلك التي تحكم الكنى ، وأخيرا ، حتى يمكن ، آتيا ، معرفة المبادئ المتضمنة فى عملية توليد هذه الانساق الرابطة ، والحفاظ عليها .

ونبدأ هذا بالتساؤل ، ما هى الأسماء التي كانت أكثر شيوعا فى القرن التاسع ؟ اننا لو قمنا بترتيب أسماء هذا العصر الواردة فى الـ « شذرات » بترتيب عددي تنازلى سنصل الى الترتيب الموجود فى الجدول رقم ٢ .

-
- (٢٠) ص ٢٠١ - ٢٠٢ ، الهامش ٢
Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum»
Van Berchem, «Corpus Inscriptionum», Vol. I, ص ١٢٤ ، الهامش ٤
Ignaz Goldziher, «'Ali b. Mejmūn al-Magribi und sein Sittenspiegel des östlichen Islam,» «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XXVIII (1874), ص ٢٠٦ - ٢٠٧
Franz Babinger, «Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw,» «Der Islam,» XI (1921), ص ٢٠ ، الهامش ٣
للاطلاع على جداول أخرى تتعلق بأسماء - الدين المركبة ، دون مناقشة لأدوات الربط ، انظر ، من بين آخرين ،
O. Cudington, «A Manual of Musalman Numismatics» (London, Kramers, «Noms musulmans,» ص ٦٧ - ٧٦ ، 1904),
Albert Dietrich, «Zu den mit ad-dīn zusammengesetzten islamischen Personennamen,» «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,» CX (1961),
ويدرج بها الأسماء التي استبعدها كرامز ص ٤٥ - ٥٤ ،

الجدول رقم (٢)
أسماء مأخوذة عن الـ « شذرات » (المجموع : ٩٥٣)

الاسم	العدد	النسبة المئوية من المجموع
محمد	٢٧٨	٢٩
أحمد	١٥٤	١٦
على	٧٦	٨
إبراهيم	٥٠	٥
عبد الرحمن	٤٧	٥
عبد الله	٤٢	٤
أبو بكر	٣٢	٣
يوسف	٢٨	٣
عمر	٢٥	٣
يحيى	١٢	١
حسن	٩	١
عبد اللطيف	٨	أقل من ١
محمود	٧	أقل من ١
عبد القادر	٧	أقل من ١
عثمان	٧	أقل من ١
إسماعيل	٧	أقل من ١
عبد العزيز	٦	أقل من ١
سليمان	٦	أقل من ١
حسين	٦	أقل من ١
موسى	٥	أقل من ١
عبد الوهاب	٥	أقل من ١
خليل	٤	أقل من ١
يعقوب	٤	أقل من ١
عبد الرحيم	٤	أقل من ١
داود	٤	أقل من ١
قاسم	٤	أقل من ١
عبد الكريم	٣	أقل من ١
عيسى	٣	أقل من ١
عبد المنعم	٣	أقل من ١
أسماء تظهر مرتين أو أقل	١٠١	١١
لا يوجد اسم	٦	أقل من ١

أكثر السمات لفتا للنظر فى هذه الأسماء هى تغلب اسم « محمد »
(٢٩٪) و « أحمد » (١٦٪) على جميع الأسماء الأخرى . حتى اسم
« على » لا يعكس سوى ٨٪ من مجموع الأسماء . أما التحيز الواضح

للمطابع السنن فى هذه الأسماء فىتعزز أكثر عندما نلاحظ أن عدد الأسماء التى تأتي تحت « أبو بكر » و « عمر » أكثر من التى تأتي تحت اسم حسن أو حسين .

أما الصفة التمثيلية لهذه المجموعة ، فىمكن الحكم عليها بشكل أفضل عندما يتم عقد مقارنة بالأسماء الواردة فى « الضوء اللامع » والتى تقتصر بصفة خاصة على القرن التاسع .

الجدول رقم (٣)

أسماء من « الضوء اللامع » (٢١) (المجموع : ١٠١٣٣)

الاسم	العدد	النسبة المئوية من المجموع
محمد	٣٠٧٧	٣٠
أحمد	١٣١٢	١٣
على	٧٧٨	٨
أبراهيم	٣٧٧	٤
عبد الرحمن	٣٠٣	٣
عبد الله	٢٩٢	٣
أبو بكر	٢٧١	٣
عمر	٢٤٢	٢
يوسف	١٦٧	٢
يحيى	١٣٥	١
عبد القادر	١٣٥	١
إسماعيل	٩٢	١
حسين	٨١	١
عبد العزيز	٧٩	١
عبد اللطيف	٧٤	١
حسن	٧٠	١
محمود	٦٥	١
عثمان	٦١	أقل من ١
عبد الوهاب	٥٣	أقل من ١
القاسم	٥٢	أقل من ١
خليل	٥١	أقل من ١
أسماء تظهر أقل من ٥٠ مرة	٢٣٦٦	٢٣

(٢١) تم تجميع هذا الجدول من الفهارس المختلفة للمحتويات الواردة فى « الضوء » ، والتى جاءت مرتبة بالطبع حسب الأسماء . ومن بين الأشخاص التى جاء ذكرهم بمسميات غير الأسماء ، والمرتبة قرب نهاية الكتاب ، لم يؤخذ سوى اسم « أبو بكر » أما الباقون فتم تناولهم كما لو لم تكن لهم أسماء .

أكثر ما يلتفت النظر فى الجدول، والذي تأسس على عينة يصل حجمها عشر مرات ضعف العينة المأخوذة من الـ « شذرات » ، هو تطابقه الفعلى مع الجدول رقم ٢ عندما يعبر عنه بنسبة مئوية ، أما الاختلاف الرئيسى الوحيد هو عكس الموقع النسبى الخاص بعمر ويوسف .

والآن فى إمكاننا ان نتفحص الصلة بين هذه الأسماء وأسماء - الدين فى الـ « شذرات » والجدول رقم ٤ يبين أسماء - الدين التى تظهر مع أسماء محددة .

الجدول رقم (٤)

أسماء يصاحبها اسم - الدين فى الـ « شذرات » (٢٢)

الاسم	العدد	اسم - الدين	العدد
محمد	٢٧٨	لا يوجد	٤٧
		شمس الدين	١١٩
		بدر الدين	١٦
		جمال الدين	١٣
		كمال الدين	١٠
		ناصر الدين	١٠
		نجم الدين	٧
		تاج الدين	٥
		عز الدين	٥
		محب الدين	٥
		تقى الدين	٤
		جلال الدين	٤
		شرف الدين	٤
		أمين الدين	٣
		مجد الدين	٢
		محيى الدين	٢
		فتح الدين	٢

(٢٢) جميع أسماء - الدين قدمت على شكل فلان - الدين . ولقد كانت هناك فى الحقيقة ، حفة فقط من الأسماء الأخرى الواردة على أشكال أسماء - الدين الأخرى .

اسماء يصاحبها اسم - الدين في الـ « شترات »

الاسم	العدد	اسم - الدين	العدد
محمد (تابع)		قطب الدين	٢
		رضى الدين	٢
		أسماء جاءت مرة واحدة	١٦
أحمد	١٥٤	لا يوجد	٢٧
		شهاب الدين	٩٩
		تقى الدين	٣
		موفق الدين	٢
		محيى الدين	٢
		محب الدين	٢
		عز الدين	٢
		برهان الدين	٢
		تاج الدين	٢
		أسماء جاءت مرة واحدة	١٣
على	٧٦	لا يوجد	١٩
		علاء الدين	٢٧
		نور الدين	٢١
		موفق الدين	٥
		صبر الدين	١
		شمس الدين	١
		صدر الدين	١
		عفيف الدين	١
إبراهيم	٥٠	لا يوجد (٢٣)	١٤
		برهان الدين (٢٤)	٣٢

(٢٣) اسم واحد لإبراهيم له اسم « برهان » أيضا .

(٢٤) ويتضمن اسما مكررا مع تقى الدين . وفي هذه الحالات ، أعطيت الأولوية

للاسم الوارد أولا ، أو الاسم الذى فضله كاتب السيرة بوضوح .

اسماء يصاحبها اسم - الدين في الـ « شذرات »

الاسم	العدد	اسم - الدين	العدد
		صارم الدين	٣
		عماد الدين	١
عبد الرحمن	٤٧	لا يوجد	١٢
		زين الدين	٢٤
		جلال الدين	٢
		أمين الدين	١
		اسد الدين	١
		فتح الدين	١
		ركن الدين	١
		تاج الدين	١
		تقى الدين	١
		وحيد الدين	١
		ولى الدين	١
عبد الله	٤٢	لا يوجد	١٨
		جمال الدين (٢٥)	١٨
		تقى الدين	٣
		هزير الدين	١
		شرف الدين	١
		جلال الدين	١
ابوبكر	٣٢	لا يوجد	٧
		تقى الدين	١٣
		زين الدين	٥
		عماد الدين	٢
		شرف الدين	١
		رضى الدين	١

(٢٥) ويشمل اسما مكروا مع قطب الدين .

اسماء يصاحبها اسم - الدين في الـ «شذرات»

الاسم	العدد	اسم - الدين	العدد
		صدر الدين	١
		زكى الدين	١
		كمال الدين	١
يوسف	٢٨	لا يوجد	١١
		جمال الدين	١١
		سنان الدين	٣
		عز الدين	٢
		صلاح الدين	١
عمر	٢٥	لا يوجد	٢
		زين الدين (٢٦)	١١
		سراج الدين	٧
		نجم الدين	٢
		جمال الدين	١
		نظام الدين	١
		ركن الدين	١
يحيى	١٢	لا يوجد	٥
		شرف الدين	٣
		أمين الدين	١
		محيى الدين	١
		نظام الدين	١
		تقى الدين	١
حسن	٩	لا يوجد	٣
		بدر الدين	٤
		حسام الدين	١
		عز الدين	١

(٢٦) ويشمل اسما واحدا مكررا مع سراج الدين .

أسماء يصاحبها اسم - الدين في الـ « شذرات »

الاسم	العدد	اسم - الدين	العدد
عبد اللطيف	٨	لا يوجد	١
		سراج الدين	٢
		عز الدين	١
		زين الدين	١
		معين الدين	١
		نجم الدين	١
		تقى الدين	١

من هذا يتضح بالفعل أن هناك أسماء ، معينة يغلب عليها بشكل شديد أسماء معينة مصحوبة باسم - الدين : محمد مصحوب بشمس الدين ، أحمد بشهاب الدين ، عبد الرحمن بزين الدين ، عبد الله ويوسف بجمال الدين ، إبراهيم ببرهان الدين . بينما اسم على ينقسم بالتساوي تقريبا بين علاء الدين ونور الدين . وهذه الصلات ، في أغلبها ، تتفق مع تلك التي أشار إليها القلقشندي ، هذا إذا ما وضع الانسان في ذهنه أن المبادئ التي استخدمها هذا العالم في العصر الوسيط كانت تهتم بالمدخل التحليلي والسببي وليس بالمدخل للكوني الآني . وفي حين أن أكبر عدد من التوفقات تتناسب داخل تلك المجموعة من الصلات ، والتي يصفها بأنها تعتمد على الأساس التاريخي وعلى أنها ترتبط بالقضاة والعلماء ، وأن كان هناك اسم واحد ، مع ذلك ، لا يمكن أن يتفق مع التصور العام للقلقشندي ، وهو اسم « أبو بكر » الذي يصاحبه ذلك الاسم الغالب ، تقى الدين (٢٧) . والنظرة الفاحصة الى الجدول رقم ٤ توضح أيضا أنه ، في كل حالة من الحالات ، كان هناك عدد كبير من أسماء - الدين غير الاسم الأساس المفصل بها أكثر من ذلك أن كثيرا من أسماء الدين تظهر مع أكثر من اسم واحد . ولهذه الأسباب ، سوف يكون من الأسهل رؤية نماذج معينة إذا ما انعكس الجدول ٤ ، فنجد أن أسماء - الدين جاءت مع ما يصاحبها من الأسماء .

(٢٧) القلقشندي ، « صبح » ، المجلد ٥ ، ص ٤٨٨ - ٤٩١ . قارن ب Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum»

الجدول رقم (٥)

أسماء - الدين مع الأسماء المصاحبة لها في الـ « شذرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
١١٩	محمد	١٢٢	شمس الدين
١	أحمد		
١	علي		
١	شمس		
٩٩	أحمد	١٠٣	شهاب الدين
١	موسى		
١	محمد		
١	نعمت الله		
١	رسول		
٢٤	عبد الرحمن	٥٥	زين الدين
١١	عمر		
٥	أبو بكر		
٢	عبد الرحيم		
١	محمد		
١	عبد اللطيف		
١	عبد القادر		
١	عبد الخلاق		
١	عبد المغيث		
١	تغرى برمش		
١	شعبان		
١	خالد		
١	جعفر		
١	بلال		
١	طاهر		
١	عبادة		
١	رضوان		

الجدول رقم (٥) : تابع

أسماء - الدين مع الأسماء المصاحبة لها في الـ « شذرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
١٨	عبد الله	٤٥	جمال الدين
١٣	محمد		
١١	يوسف		
١	أحمد		
١	عمر		
١	جمال		
٣٢	ابراهيم	٣٥	برهان الدين
٢	أحمد		
١	حيدرة		
٢٧	على	٢٩	علاء الدين
١	محمد		
١	لا يوجد اسم		
١٦	محمد	٢٧	بدر الدين
٤	حسن		
٤	محمود		
٢	حسين		
١	أحمد		
١٣	أبو بكر	٢٦	تقى الدين
٤	محمد		
٣	أحمد		
٣	عبد الله		
١	يحيى		
١	عبد اللطيف		
١	عبد الرحمن		
٢١	على	٢٤	نور الدين
١	أحمد		
١	محمود		
١	محمد		

الجدول رقم (٥) : تابع

أسماء - الدين مع الأسماء المصاحبة لها في الـ « شذرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
٤	محمد	٢٣	شرف الدين
٢	موسى		
٣	يحيى		
٢	عيسى		
١	أبو بكر		
١	اسماعيل		
١	يعقوب		
١	عبد الله		
١	عبد القادر		
١	عبد المنعم		
١	شعبان		
١	صادق		
١	مسعود		
١	نعمان		
١	يونس		
٥	محمد	١٧	عز الدين
٤	عبد العزيز		
٢	أحمد		
٢	يوسف		
١	حسن		
١	عبد اللطيف		
١	عبد الرحيم		
١	عبد السلام		
٥	محمد	١٥	تاج الدين
٣	عبد الوهاب		
٢	أحمد		
١	اسحق		

الجدول رقم (٥) : تابع

أسماء - الدين مع الأسماء المصاحبة لها في الـ « شذرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
١	عبد الرحمن		
١	عبد الرحيم		
١	بهرام		
١	تاج		
٤	محمد	١٢	جلال الدين
٢	عبد الرحمن		
٢	نصر الله		
١	أحمد		
١	عبد الله		
١	أسعد		
١	غانم		
١٠	محمد	١١	ناصر الدين
١	أحمد		
١٠	محمد	١١	كمال الدين
١	أبو بكر		
٧	عمر	١٠	سراج الدين
٢	عبد اللطيف		
١	محمد		
٧	محمد	١٠	نجم الدين
٢	عمر		
١	عبد اللطيف		
٣	عبد القادر	١٠	محيى الدين
٢	أحمد		
٢	محمد		
١	محمود		
١	يحيى		
١	لا يوجد اسم		

الجدول رقم (٥) : تابع

أسماء - الدين مع الأسماء المصاحبة لها في الـ « شئرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
٢	سليمان	٨	صدر الدين
١	ابو بكر		
١	أحمد		
١	علي		
١	محمد		
١	عبد الرحمن		
١	عبد المنعم		
٣	اسماعيل	٧	مجد الدين
٢	محمد		
١	فضل الله		
١	سالم		
٥	محمد	٧	محب الدين
٢	أحمد		
٥	علي	٧	موفق الدين
٢	أحمد		
٣	محمد	٧	أمين الدين
١	يحيى		
١	عبد الرحمن		
١	عبد الوهاب		
١	سالم		
٤	عثمان	٥	فخر الدين
١	سليمان		
١	محمد	٥	سيف الدين
١	تغرى برمش		
١	خشقدم		
١	اينال		
١	سيف		

الجدول رقم (٥) : تابع

أسماء - الدين مع الأسماء المصاحبة لها في الـ « شذرات »

العدد	الاسم	العدد	اسم - الدين
٢	سعد	٤	سعد الدين
١	محمد		
١	أحمد		
٢	محمد	٤	فتح الدين
١	عبد الرحمن		
١	فتح الله		
٢	أبو بكر	٤	عماد الدين
١	أحمد		
١	إبراهيم		
١	أحمد	٤	علم الدين
١	سليمان		
١	محمد		
١	صالح		
٢	يوسف	٣	سنان الدين
٢	إبراهيم	٣	صارم الدين

ان من أكثر السمات التي أوضحها الجدول رقم (٥) اثاره هو ذلك النمط الخلاب الذي تتميز به الصلة الاسمية . والمثال على ذلك ، أنه من بين الأسماء التي أطلقت على شمس الدين نجد أن اسم شمس هو لشخص واحد ، وكذلك تاج الدين يحمل اسم « تاج » ، وجمال الدين يسمى بـ « جمال » ، سيف الدين هو الآخر يسمى « سيف » ، أيضا هناك اثنان باسم سعد الدين يطلق عليهما اسم سعد . وهناك أمثلة أخرى لم تظهر في الجدول تشمل اسما واحدا هو همام واسم - الدين له هو همام الدين وأيضا شخص واحد هو قوام الدين يأخذ اسم قوام . من الواضح أن الذي بين أيدينا الآن هو النموذج فلان ، فلان الدين . وهنا يجب التأكيد على أن هذه هي ليست نفس الظاهرة كما حدث في عملية التحويل لاسم - الدين التي ناقشناها في الجزء الأول من هذه الدراسة ، فذلك التحويل قد ظهر

بشكل استبدالي (Paradigmatic) فقد حل شكل واحد لاسم - الدين مكان اسم آخر . ولكننا هنا ، على عكس ذلك لدينا علاقة ركنية (Syntagmatic) بين فلان وفلان الدين . وعلى كل - فسوف يكون من المعقول أن نفترض أن معنى تحويل اسم - الدين يساعد على خلق اسم أساسه اسم - الدين . ولهذا السبب فإننا نستطيع أن نتحدث هنا عن حالة يوجد فيها نسقان اسميان مختلفان ، كل منهما يحكم أسماء - الدين وقد جاءا معا : نسق تحويل اسم - الدين من ناحية وصلة أسماء - الدين بالأسماء الملائمة من ناحية أخرى . وفي نفس الوقت فإن هذا النموذج لعملية الصلة يتيح لنا أن نرى على الأقل واحدا من المبادئ التي تحكم العلاقة بين الاسم واسم - الدين ، تلك هي كنية معنى أصل الاسم .

وكون أن الماهية الدالة على أصل الاسم هي مبدأ له أهميته في عملية الربط . فيمكن أن نراه عندما يمتد ليغطي حالات شكل الاسم فيها لا يبدو أنه تحويل لشكل « الدين » . فكلما الشخصين اللذين يحملان اسم كريم الدين في هذا الجزء من الـ «شذرات» لهما اسم عبد الكريم ، بينما فتح الله الوحيد هو الآخر يسمى فتح الدين . في هاتين الحالتين من الواضح أن الصلة تقوم على أساس ماهية العناصر الاسمية .

والمقارنة بين الجدول (٤) والجدول (٥) تأتي بنا الى عدد من النقاط البارزة . فبينما من ناحية الاسم ، قد لا يبدو اسم « على » اسم وصل قوى حيث يتقاسمه كل من علاء الدين ونور الدين (مع بعض آخرين) نجد أن الصلة من ناحية أسماء - الدين أوضح بكثير . فنجد أن سبعة وعشرين من تسعة وعشرين « علاء الدين » هم باسم على كما هو الحال مع واحد وعشرين من أربعة وعشرين « نور الدين » . ولو قام الانسان بوضع اسم - الدين أولا بدلا من الاسم ، سوف تكون الصلة متكاملة تقريبا . ولكن الوضع مع جمال الدين ، عكس ذلك في الواقع . فالأسماء التي تأتي بـ « جمال الدين » يتقاسمها كل من عبد الله ومحمد ويوسف ولكن ما يأتي باسم يوسف فيغلب عليها جمال الدين ، كما هو الحال مع التي تأتي باسم عبد الله . إذن ففي الواقع يوجد هناك ثلاثة أنماط من العلاقات بين الأسماء واسم - الدين تعمل في هذا الكيان . في النمط الأول وهو أبسطهم ، توجد صلة مباشرة بين أحد الاسماء واسم - الدين : فيغلب برهان الدين على ما يأتي باسم ابراهيم ، بالضبط كما يغلب اسم ابراهيم على برهان الدين . وفي الصلة من النمط الثاني ، قد ينقسم فيها اسم معين بين اسمي - الدين رغم أن كلا من اسمي - الدين منهما

يغلب عليه ذلك الاسم . وهذه هي الحالة مع اسم « على » التي ذكرناها
وأخيرا ، النمط الثالث قد يرتبط فيها اسم – الدين مع عدة أسماء ، ويغلب
على العديد منها . لكن النمط الأول من هذه العلاقات هو الأكثر شيوعا
عن الاثنين الآخرين . فالأغلبية الساحقة من الأسماء العديدة هي ذات
صلة من النمط الأول ، كما هو الأمر مع ذلك العدد الوفير من أسماء –
الدين الأكثر شهرة . وعدد قليل فقط سواء من الأسماء أو أسماء – الدين
هو الذى تنقسم صلاته . كما أنه فقط عندما نصل الى أسماء – الدين
الأقل شيوعا وكذلك الأسماء الأقل شيوعا نجد أن العلاقات الأقل وضوحا
(أو لا علاقات ظاهرة على الإطلاق) تبدأ في الظهور . ولهذا السبب قد
يكون من الخطأ القول أن الأسماء أو أسماء – الدين هي التي تشكل
التصنيفات المتصورة التي تولد أو تغلب على علاقات الصلة .

والطبيعة المعقدة والمتشابكة لهذه العلاقات يمكن أن نراها بأوضح
ما يكون من خلال التفحص الدقيق لاسم محمد وأسماء – الدين المرتبطة
به . واسم محمد بطبيعة الحال هو أكثر الأسماء شهرة وشيوعا ، ونحس
لو تفحصنا الوضع من ناحية الاسم ، فسوف نجد أن هناك صلة واضحة
مع المسمى شمس الدين . فلا يوجد اسم آخر من أسماء – الدين يقترب
بدرجة بالغة مع هذا المسمى بين أسماء محمد . وبالمثل وبشكل مناسب
نجد أن اسم محمد قد اقترب بالفعل تقريبا بكل من أسماء – الدين بما في ذلك
الكثير الذى قد يظهر مرة واحدة فقط . ومن بين أسماء – الدين الرئيسية
لا نجد سوى برهان الدين فقط هو الذى لا يقترب باسم محمد ، وعلى المرء
أن يتوصل الى سبع حالات أو أقل حتى يجد أن غياب اسم محمد قد
أصبح هو الأكثر شيوعا . ورغم هذا ، فهناك حالات واضحة من نمط
العلاقات الثانى ، ذلك الذى يتكون فيه اسم محدد من أسماء – الدين
بالكامل من اسم معين ، مع أنه لا يمثل أغلبية من أمثال هذا الاسم . فمن
أحد عشر مسمى نصر الدين ، هناك عشرة باسم محمد ، كما هو الحال
مع أحد عشر كمال الدين منهم عشرة باسم محمد أيضا . ومع قلة أخرى
تجىء بأسماء – الدين ، يقل اقترانها باسم محمد بعض الشيء : فهناك
سبعة من تسعة باسم نجم الدين ، وخمسة من سبعة محب الدين ، وستة
عشر من سبعة وعشرين بدر الدين وفي حالات قليلة يتكرر اسم النبى بشكل
بسيط : شرف الدين ، عز الدين ، تاج الدين ، جلال الدين ، وأمين
الدين .

ولكن ماذا عن طبيعة أسماء الدين الأكثر شيوعا التي تقترب باسم
محمد ؟ أغلب هذه الأسماء بعد شمس الدين هو بدر الدين . ولقد قال

فان بيرشيم Van Berchem انه « بالنسبة لـ محمد وبدر فان هذه العلاقة قد تفرض نفسها على التلاعب بالألفاظ بين كلمة بدر بمعنى البدر الكامل ومعركة بدر حيث يصور الرسول نفسه في حالة الانتصار » (٢٨) ، وفي حين أنه لا يمكن استبعاد الإشارة الى معركة بدر ، إلا أنه من الصعب اعتبارها شيئاً ضرورياً ، أو في حالة الإبقاء على أسماء – الدين الأخرى ، فلا يوجد واحد منها يشير الى أماكن أو أحداث . وفي الواقع فان الاسم « بدر » كما يقصد به القمر الكامل يتناسب تماما مع السياق الخاص بالاسم/الدلالة الذي يتضمن أيضا شمسا « الشمس » ونجما « النجم » وإذا ما استوردنا خطوة أخرى ، نقول ان مثل أسماء – الدين « السماوية » هذه قد قيدت من حدود الاستخدام وهذا هو ما يمكن أن نراه عندما نفحص هذه الأسماء معا . ان المسميات بشمس الدين بالطبع ، وبسبب كثرة عددها واقتصار ماهيتها فعلا مع اسم محمد ، سوف يفوق أي عينة أخرى . ومع ذلك فلو قام الانسان بضم اسمي – الدين السماويين الوحيين الآخرين معا (بدر الدين ونجم الدين) ، فسوف نصل الى القائمة التالية : من بين سبع وثلاثين حالة ، هناك ثلاث وعشرون يفتقرن فيها اسم محمد وأربع باسم حسن وأربع محمود واثنان عمر ، واثنان حسين وواحدة عبد اللطيف وواحدة أحمد . إذن من الواضح ان اسم محمد هو الغالب .

ولكننا عندما نعود الى أسماء – الدين الأقل شيوعا ، نجد ان الموضوع أكثر تعقيدا . وان لا نجد ان هناك فقط سوى عدد قليل نسبيا من الصلات القوية . بل ان الحجم الصغير للأمثلة يجعل من عملية التعميم شيئاً صعباً . وربما قد لا يكون الأمر مصادفة ان جميع مسميات سنان الدين هي باسم يوسف وان المسميات الثلاثة كلها بصارم الدين هي باسم إبراهيم . وهناك نماذج أخرى قليلة واضحة غير تلك الخاصة بالتواجد العام لاسمي محمد وأحمد .

الاسماء ، والكنى ، وأسماء – الدين :

بطبيعة الحال ، ليست أسماء الدين فقط هي وحدها العناصر الاسمية التي تفتقرن بالأسماء . فلقد لوحظ أيضا ان الكنى هي أيضا تفتقرن بالاسماء . وهنا يجب أن نتذكر أن الكنى ليست هي ببساطة مجرد أسماء

(٢٨) المجلد ١ ، ص ١٢٤ ، هامش ٤
Van Berchem, «Corpus Inscriptionum»

أسمائها الابن الأكبر للشخص بل هي أشكال من المخاطبة للشريف
والشهرة يحتفظ بها لمناسبات خاصة وكثيرا ما تطلق على الطفل عند
مولده (٢٩) .

الجدول رقم (٦) الأسماء والكنى في الـ « شذرات »

الاسم	العدد	الكنية	العدد
محمد	٢٧٨	لا يوجد	٢٠٦
		أبو عبد الله	٢١
		أبو حامد	٦
		أبو المعالي	٥
		أبو الفتح	٤
		أبو البركات	٤
		أبو اليمين	٤
		أبو المحاسن	٣
		أبو طاهر	٣
		أبو الطيب	٣
		أبو بكر	٢
		أبو الفضل	٢
		أبو الخير	٢
		أبو القاسم	٢
		أبو البقاء	٢
		كنى تجيء مرة واحدة	٩

(٢٩) ص ١٠٣ وما يليها، Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum»

حيث يقوم المؤلفان بالتمييز بين الكنى التي تتعلق بالانساب والأخرى المجازية ،
Ignaz Goldziher, Muslim Studies, ed. S.M. Stern (Chicago, 1967),

Vol. I, ص ٢٤٢

George Makdisi, «Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian
of Baghdad - III,»

« Bulletin of the School of Oriental and African Studies, » XIX

(1957), ص ١٦ ، ٣٢ .

الجدول رقم (٦) : تابع

الاسماء ، والكنى ، فى الـ « شذرات »

الاسم	العدد	الكنية	العدد
أحمد	١٥٤	لا يوجد	١١٨
		أبو العباس	٢٣
		أبو الفضل	٢
		كنى تجىء مرة واحدة	١١
على	٧٦	لا يوجد	٤٧
		أبو الحسن	٢٦
		أبو الفتوح	١
		أبو المعالى	١
		أبو زيد	١
إبراهيم	٥٠	لا يوجد	٣٨
		أبو اسحق	٧
		أبو محمد	٢
		أبو الخير	١
		أبو سالم	١
		أبو بكر	١
عبد الرحمن	٤٧	لا يوجد	٣٢
		أبو الفضل	٣
		أبو الفرج	٣
		أبو محمّد (٣٠)	٢
		أبو هريرة	٢
		أبو زيد (٣١)	٢
		أبو ذر	١
		أبو المحامد	١
		أبو بكر	١

(٣٠) ويتضمن واحدا مكروا مع « أبو الفرج » .

(٣١) ويتضمن واحدا مكروا مع « أبو هريرة » .

الجدول رقم (٦) : تابع

الأسماء ، والكنى ، في الـ « شذرات »

العدد	الكنية	العدد	الاسم
٣٥	لا يوجد	٤٢	عبد الله
٣	أبو محمد		
٢	أبو المعالي		
١	أبو الفتوح		
١	أبو أم سبط الماردين		
٣٥	لا يوجد	٣٩	أبو بكر
٣	أبو الصدق		
١	أبو المناقب		
٢٥	لا يوجد	٢٨	يوسف
٢	أبو المحاسن		
١	أبو المظفر		
٢١	لا يوجد	٢٥	عمر
٣	أبو حفص		
١	أبو الفتوح		
١٠	لا يوجد	١٢	يحيى
٢	أبو زكريا		
٧	لا يوجد	٩	حسن
١	أبو عمر		
١	أبو أحمد		

ان الحالات الوحيدة الواضحة لعلاقة الصلة من النمط الأول ، في هذا السياق تقصد تلك الماهية الثابتة بين الاسم والكنية ، هي أبو الحسن / على وبدرجة أقل أبو العباس / أحمد ، وأبو اسحق / إبراهيم . فإذا ما فحصنا المادة تبعا للكنى ، نجد أن صلات الاقتران هذه تبرز لنا بشكل أوضح كما يبدو في حالة « أبو عبد الله » مع محمد .

الجدول رقم (٧)

مجموعة مختارة من الكنى من الأسماء فى الـ « شذرات »

الكنية	العدد	الاسم	العدد
أبو عبد الله	٢١	محمد	٢١
أبو العباس	٢٤	أحمد	٢٣
		محمد	١
أبو الحسن	٢٧	على	٢٦
		لا يوجد	١
أبو حامد	٦	محمد	٦
أبو اسحق	٧	ابراهيم	٧

فى هذه الحالات ، نجد أن صلة الاقتراء للكنية المحددة باسمها واضحة ، حتى على الرغم من أن الكنية فى حالة محمد ، لم تكن تبدو وكأنها غالبية على الاسم . وفى أغلب الأحوال ، فإن الأمثلة التى جئنا بها تتفق مع قائمة الأسماء غير النسقية التى عرضها كايثانى caetani وجابريلى Gabrieli . ومع ذلك فإن هناك جوانب اختلاف هامة ، كما يتضح لنا فى الجدول رقم ٨ .

الجدول رقم (٨)

الكنية	العدد	الاسم	العدد
أبو حامد	٦	محمد	٦
أبو المعالى	٨	محمد	٥
		عبد الله	٢
		على	١

من هذا يتبين ، أولاً أن كايثانى وجابريلى لا يجيئان بـ « أبو حامد » باعتباره كنية لمحمد رغم أن صلة الاقتراء بين تلك الكنية واسمها ، مكتملة فى المثال الذى جئنا به . كذلك ، العالمان الايطاليان يأتیان فقط بـ «الحسن» و « شكر » باعتبارهما اسمين لـ « أبو المعالى » ، بينما النموذج الذى بين أيدينا يجيء بثلاثة أسماء أخرى ، اسم محمد هو أكثرها أهمية (٣٢) !

Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum».

(٣٢) ص ١١١.

الشيء الأكثر أهمية بعيدا عن الإضافات والتصحيحات الممكنة التي يمكن القيام بها بالنسبة للقوائم السابقة هو حقيقة أننا قد أصبحنا الآن في وضع يمكننا من فحص هذين النسقين المختلفين لصلة الاقتران ، ذلك الخاصة باقتران الاسم باسم - الدين وتلك التي تتعلق باقتران الاسم بالكنية ، وأن نرى الى أى مدى يؤثران فى بعضهما اذا ما كان الانسان يستطيع أن يتحدث فى الحقيقة عن صلة يقترن فيها اسم - الدين بالكنية باعتبارها متغيرا مستقلا .

ان المشكلة الخاصة بالصلات المحتملة بين أسماء - الدين والكنى، أو بتعبير آخر ، تلك الخاصة بالعلاقات بين نسقى صلة الاقتران ، الاسم / اسم الدين والاسم / الكنية يمكن أن نتفحصها بشكل أفضل فى نطاق ما أطلقنا عليه سابقا النمطين الثانى والثالث من اتساق الصلة ، أى حيث يقترن النوعان ببعضهما ولا يكون هناك اتفاقي بينهما . فاذا ما نظرنا مثلا الى الصلات التي يقترن فيها أحمد / شهاب الدين / أبو العباس ، فإننا سوف نجد أنه طالما ان كل سياق يظهر لنا صلة من النمط الاول ، إذن فان كلا السياقين يتفقان تماما فاذا ما كان ؟ يساوى ب و ب يساوى ج ، إذن ؟ يساوى ج ، فسوف نتمكن من فحص صلات الاقتران من النمطين الثانى والثالث اذا ما بدأنا بالمسميات نور الدين وعلاء الدين وجمال الدين .

الجدول رقم (٩)

أسماء - الدين المختارة مع أسماء وكنى من الـ « شذرات »

العدد	الكنية	العدد	الاسم	الدين	العدد
١٥	لا يوجد	٢١	على	٢٤	نور الدين
٦	أبو الحسن				
١	لا يوجد	١	أحمد		
١	أبو الثناء	١	محمود		
١	أبو المعالى	١	محمد		
١٤	لا يوجد	٢٧	على	٢٩	علاء الدين
١٢	أبو الحسن				
١	أبو الفتوح				
١	لا يوجد	١	محمد		
١	أبو الحسين	١	لا يوجد اسم		

الجدول رقم ٩ : تابع

أسماء - الدين المختارة مع أسماء وكنى من « الشذرات »

اسم - الدين	العدد	الاسم	العدد	الكنية	العدد
جمال الدين	٤٥	عبد الله	١٨	لا يوجد	١٥٠
				أبو محمد	١
				أبو أم سبط	
				الماردين	١
				أبو المعالي	١
		محمد	١٣	لا يوجد	١٠
				أبو المحاسن	٢
				أبو حامد	١
		يوسف	١١	لا يوجد	٩
				أبو المحاسن	٢
		أحمد	١	لا يوجد	١
		عمر	١	أبو حقص	١
		جمال	١	لا يوجد	١

النقطة الأولى والأكثر وضوحاً هي أن الكنية لا تستجيب بأي شكل للانقسام فيما يجيء باسم على بين نور الدين وعلاء الدين ، فالاسم يبقى هو النوع السائد . أكثر من هذا ، رغم أن هناك مسمى واحداً هو علاء الدين مع « أبو الفتوح » إلا أنه لا يوجد اسم واحد من الأسماء الأخرى يجيء تحت نور الدين أو علاء الدين ، تقتصر به كنية أخرى خلاف (أبو الحسن) . والحالة الوحيدة التي نرى فيها صلة واضحة بين اسم - الدين والكنية هي مع « علاء الدين أبو الحسن » الذي لا يوجد له اسم . وهنا قد نستطيع أن نتحدث عن وجود اسم ما طبيعته تمليها عليه عناصر أخرى ، أو أن الأمر ببساطة هو أن ابن العماد يقوم بحذف الاسم بشكل عفوى . وفي الحقيقة فمع علمنا بأن الأسماء بغير « على » لها كنى أخرى ، فإننا نستطيع القول بأن صلة الاقتران بين الاسم / اسم - الدين (وهي من النمط الثانى) والأخرى بين الاسم / الكنية (وهي من النمط الأول) تعمل كل منهما مستقلة عن الأخرى .

أما مع جمال الدين ، فإن الموقف بالطبع ، هو على عكس ذلك ، حيث أن هناك ثلاثة أسماء رئيسية هي ، عبد الله ومحمد ويوسف . بالنسبة

لعبد الله ، لا يوجد سوى قلة ضئيلة من الكنى التى لها اهميتها . ومع ذلك قد يكون من المهم ان نعرف ان اثنين من اسماء محمد جمال الدين هما « أبو المحاسن » ، كما هو الحال مع اثنين من اسماء يوسف . ويتضح هذا الاقتران واضحا تماما بين « أبو المحاسن » و « جمال الدين » فى الجدول التالى :

الجدول رقم (١٠)

أبو المحاسن فى الـ « شذرات »

اسم الدين	العدد	الاسم	العدد
جمال الدين	٤	يوسف	٢
		محمد	٢
بدر الدين	١	محمد	١
زين الدين	١	تغرى برمش	١

من الواضح هنا ان اربعة من ستة يجيئون تحت « أبو المحاسن » هم جمال الدين . فاذا ما تذكرنا ان جمال الدين هو اسم - الدين الذى ليست له نسبيا اهمية بالنسبة لمحمد بينما هو الغالب بالنسبة ليوسف عندئذ تبدو العلاقة القوية بين «يوسف» « جمال الدين » و «أبو المحاسن» وهنا نستطيع ان نحصل على نظرة أفضل عن هذه العلاقة كما نستطيع ان نجرى بعض الاختبار المحدود للمعلومات التى حصلنا عليها ، وذلك بفحص تلك العينة الكبيرة نسبيا لاسماء يوسف التى وردت فى « الضوء اللامع » للسخارى .

الجدول الحادى عشر

اسم يوسف فى «الضوء اللامع»

اسم الدين	العدد	الكثية	العدد
جمال الدين	٧٢	لا يوجد	٥٤
		أبو المحاسن	١٧
صلاح الدين	٢	أبو عبد الله	١
زين الدين	٢	أبو محجد	١
اسماء الدين التى تجيء		لا يوجد	٢
مرة واحدة	٧	لا يوجد	٢
		لا يوجد	٧

نحن نجد هنا ان غالبية اسماء يوسف هي جمال الدين والكنية
الغالبية ليوسف جمال الدين هي ابو المحاسن . هذا بالإضافة الى أن
الكنيتين الأخريين قد توحيا بشيء . فكنية « أبو عبد الله » هي عادة
الكنية بالنسبة لأسم محمد ، و « أبو محمد » هي لـ «أبو عبد الله» . وقد
يكون وجود هاتين الكنيتين ما هو الا انعكاس للحقيقة بان أكثر ثلاثة
أسماء شيوخا تقترن بجمال الدين هي في الواقع يوسف وعبد الله
ومحمد .

والجدول رقم ١١ في معظمه يفيد في تأكيد المعلومات التي جاءت في
الجدول العاشر كما يؤكد الصلة بين يوسف وجمال الدين . وبأخذ
الجدول ٩ و ١٠ و ١١ معا ، فإنها بالفعل تبين صفة الاستقلال العام
لصلتي الاسم / اسم الدين والاسم / الكنية . الا انه مع ذلك ، يبدو ان
هناك قدرا من الاتجاه ، وواضح أنه مستقل عن الاسم ، نحو ربط « أبو
المحاسن » و «جمال الدين» وان كانت الحالة الخاصة بـ « محمد أبو
المحاسن بدر الدين » توضح حدود هذا الاتجاه .

النتائج المستخلصة :

ان المحصلة النهائية لما سبق هو ان لدينا مجموعة سياقات من الانساق
الاسمية المتميزة بقدر معقول والتي يمكن تقسيمها بين انساق التحويل
وانساق صلة الاقتران ، كما انه قد تبين ان هذين النسقين في حالات
معينة (مثلا فلان وفلان الدين) يتداخلان معا ويؤثر كل منهما على
الآخر . والانساق الخاصة بصلة الاقتران يمكن تقسيمها الى نسق اسم
الدين / الاسم ، من ناحية ، ونسق الكنية / الاسم ، من ناحية أخرى .
وعلى الرغم من ان هذين النسقين يبدو أن كلا منهما يؤثر على الآخر الى
حد ما ، ولكنهما لا يصلان في ذلك الى الحد الذي قد يسمح لنا بالتحدث
عن نسق مستقل لصلة الاقتران اسم - الدين / الكنية .

وعلى مدار مناقشتنا لكل من نسق صلة الاقتران واحتكاكاتها
بنسق التحويل ، اتاحت لنا الفرصة لكي نشير الى ما يعتبر في الواقع
تفسيرات لطبيعة انساق صلة الاقتران هذه ، بجانب هذا يجب ان يكون
من الواضح ان هذه الانساق هي بشكل ما تعتبر لغات ، أو هي بالأحرى
عبارة انساق سيميائية - وبذلك تكون انساقا من الدرجة الثانية ،
العناصر الخاصة بها لها مدلولاتها الخاصة المستقلة بها . وعلى الرغم
من وجود بعض جوانب التشابه ، الا أن أقرب المتطابقات لها ليست بانساق

لغوية الشكل تنحو الى نقل رسالة يدركها الشعور مباشرة ، بل هي ما يمكن أن يطلق عليه انساق تنظيمية للنواحي الاجتماعية والثقافية وكأنها قوائم طعام (وتوزيعها الموسمي) أو زخرفة وديكورات داخل المنزل أو كأنها نظم لترتيب الملابس في مخزن الثياب(٣٣) وهذا التشبيه يساعدنا في تفسير ليس فقط حالة النقص أحيانا في دقة هذه الانساق ، بل أيضا تفسير الحقيقة الجوهرية بوجود ثلاثة انساق مميزة في وقت واحد في حالة شبه استقلال . وقد يكون هناك نسق رابع وهو الذي لمسناه خفيفا في هذه الدراسة ، يمكن أن نسميه نسق المخاطبة الاسمية والذي يحدد ما هي الأسماء أو أي شكل من الأسماء التي يجب استخدامها وفي أي من السياقات والتي هي نفسها تترايط داخل مدارج لغوية وأدبية أخرى(٣٤) .

ومع هذا فأننا نستطيع أن نتحدث عن مدلولات تتعلق بهذه الانساق وهي المدلولات التي يمكن أن نراها أيضا باعتبارها هي المنطق الذي يكمن خلف انساق صلة الاقتران . والمدلول المقصود أولا ، هو بالطبع صاحب صفة عامة : وهو ذلك ذو النظام الثقافي . فبترتيب الاسماء في نماذج مكررة يرسخ المعنى بوجود كون منظم متصل ببعضه البعض والانساق الاسمية هي مثل هذه النماذج ، فهي بالضبط تشكل خلق نظام معقد متشابك من بين أشياء هلامية مشوشة مثله في ذلك مثل الفلسفة اللاهوتية أو الفنون البصرية . والنظام الثقافي كمدلول ترسخه فقط الحقيقة بان مبادئ النظام نفسها تعكس الكثير من قيم المجتمع .

ولكن ما هي هذه القيم ؟ أو ، بتعبير آخر ، ما هي القيم التي تحكم نسق الصلة ؟ أن أكثر هذه القيم أهمية يفسر عادة بانه مزيج من التاريخ وسبق الحدوث والاستخدام . فمثلا شخص مشهور يأخذ أحد اسماء الدين أو (في حالة شخصية تاريخية فوقية مثل الانبياء) له كنية معينة فمثل هذه المزاولة المألوفة تترسخ عن طريق الاستخدام . وبالمثل ، ان الاستخدام لأصل مجهول غالبا ما يتصدق بالصلة . وهذه هي في الحقيقة للحجة الوحيدة التي تقدمت على يدى كايثاني وجابرييلي بالنسبة لصلة الاقتران اسم - الدين / الاسم ، والتي استخدمها هذان المؤلفان كذلك

Roland Barthes, «Eléments de sémiologie», «Communications», (٣٣)

IV (1964).

ص ١١٧

Roland Barthes, «Mythologies», (Paris, 1957).

ص ١٦١ وما يليها

Matti-Douglas, «Yusuf ibn Abd al-Hādī»,

(٣٤) ص ١٦

بالنسبة لصلة الاقتران الكنية / الاسم (٤٥) ومع ذلك فان هناك حدودا للقدرات التفسيرية لهذا المبدأ . فيقول القلقشندي مثلا ان هناك مجموعة متنوعة من السوابق والاستخدامات المختلفة التي تثير الحيرة . بل والاكثر من ذلك أنه يلاحظ ان اناسا كثيرين حتى زمنه قد باتوا غير راضين بالصلات المسلم بها ، وذلك لأنها ببساطة كانت معروفة تماما . ولذا فقد بدأوا بالتالي في تركها (٣٦) (وهذا هو المجتمع الذي يعتبر غالبا بأنه مجتمع محافظ بدرجة بالغة) . ولهذه الاسباب ، يستطيع الانسان ان يقول انه في حين ان الاستخدام يعتبر بالتأكيد أحد العناصر الضرورية لأي نسق يؤدي وظيفته ، فان سبق الحدوث لا يكفي للحفاظ على نموذج ما ، ما لم يعبر هذا النموذج عن قيم ثقافية أخرى .

وهذا يؤدي بنا ، بالطبع الى مبادئ أخرى بعيدة عن التاريخ . أول هذه المبادئ وأكثرها وضوحا هو ما اطلقنا عليه الهوية الدلالية ، فلان فلان الدين . فلقد رأينا فيما سبق تلك الصلة بين عبد الكريم وكريم الدين . وان لدينا واحدا فقط هو عبد الكريم الذي ليس هو فقط كريم الدين بل هو أيضا أبو المكارم . وهنا فانه يتوافر لدينا ، أكثر من مجرد شيء يعبر عن الهوية الدلالية فقط ، نوع من التغير في التركيب الشكلي يلاحظه مجتمع العصر بسهولة ، والذي يحافظ على علاقة ذات دلالة . وهذا النوع من العلاقة يتضح بنفس القدر في صلات اقتران مثل عز الدين / عبد العزيز ، وعلى / علاء الدين (٣٧) . ومع ذلك فيمكن التساؤل الا تلعب عملية التناغم اللفظي دورا هي الأخرى . والفضل يرجع الى تركيب اللغة العربية فهذه الكلمات التي تتصل ببعضها لغويا وتتشابه معانيها فانه تعتبر بصفة عامة مزائج من الرخامة اللفظية . وربما نستطيع ان نرى أحد عناصر هذه الرخامة والتناغم في ابراهيم / برهان الدين (ب - ر - ه - م / ن) ، برغم ما قد يقصد أيضا من دلالة لاهوتية .

وهذا يأتي بنا الى آخر أنماط صلة الاقتران الرئيسية . وهذه هي الصلة التي ترسي علاقة بين اسم معين وصفة (أو في حالة الكنية ، بين اسم

(٣٥) ص ١١٠ ، ٢٠١ - ٢٠٢ ، الهامش ٢
Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum»

(٣٦) القلقشندي « صبح » ، المجلد ٥ ص ٤٨٨ - ٤٩١
Caetani and Gabrieli, «Onomasticon Arabicum» ١١٠

وهما يناقشان هذا المبدأ مع الكنى .

آخر) مستقلة عن أى علاقة نحوية أو فونولوجية • ويعتبر اسم على واسماء الدين التي تقتنن به أمثلة جيدة على ذلك رغم ان اسم محمد يظهر المرونة الممكنة المحتمل وجودها في هذا النسق • في مثل هذه الحالات، وطالما ان الصلة هي مجرد صلة دلالة بحتة ، فاننا نستطيع أن نتكلم عن وجود انساق ثقافية مصغرة ، المثال الجيد لها هو اسماء - الدين السماوية التي تأتي مع اسم محمد • كذلك فاننا نستطيع ان نرى العلاقة بين يوسف/جمال الدين على ضوء هذا طالما ان يوسف كان معروفا بجماله • وقد يفسر هذا أيضا وجود « ابو المحاسن » في هذا السياق (حيث ان هذه الكنية مشتقة من ح - س - ن) وعلاقة ذلك الخاصة بـ « جمال الدين » •

أما أكثر ما يميز انساق هذه الصلة ككل فليس انها ببساطة توضح القيم الاسلامية فقط ، بل انها أيضا قد تولدت وبقيت من خلال أنواع مختلفة من المبادئ • بل قد يستطيع المرء ان يتحدث حتى عن القواعد التي تعمل من حين لآخر داخل النسق ذاته ، مثل الاحتمال الواضح بإمكانية انعكاس العلاقات بين الاسماء • فنرى ان « عبد الله/ابو محمد » يقابله « محمد / أبو عبد الله » • ان هذه المبادئ والانساق المتشابكة ، والجزئية غالبا والتي أحيانا تكون متناقضة ، تعكس الطبيعة المتطورة من الناحية التاريخية للاسماء العربية في العصر الوسيط ، هذا من ناحية • ومن ناحية أخرى فانها أيضا تقوم بتحديد وتعريف نسق اسمي أوسع استطاع أن يخلق مفهوما ما من النظام وان يوضح أيضا قيم الحضارة في نفس الوقت الذي ترك فيه مساحة رحبة لتحقيق التنوع ، والتعبير الفردي ثم الهوية الفردية • وذلك العنصر من الغموض بين الصلة المحتملة والاستقلال المحتمل لعناصر الاسم ، هو الذي يوفر جوانب التوتر والشدة التي تم استغلالها في حكاية المصطفى •

المراجع العربية

ابن الأثير :

• « الكامل في التاريخ » (بيروت ، ١٩٦٦)

ابن الأثير :

• « اللباب في تهذيب الأنساب » (القاهرة ، ١٩٣٨)

الأزهري :

• « تهذيب اللغة » (القاهرة ، ١٩٦٦ - ١٩٦٧)

الأسنوى :

• « طبقات الشافعية » ، تحقيق عبد الله الجبوري (بغداد ، ١٩٧٠)

بديع الزمان الهمذاني :

• « المقامات » ، تحقيق محمد عبده (بيروت ، ١٩٦٨)

البندري الأصفهاني :

• « كتاب زبدة النصر ونخبة العصرة » ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة

الوطنية ، Arabe 2146

التبريزي :

• « كنز الحفاظ » ، تحقيق لـ • شيخو (بيروت ، ١٨٩٥)

ابن تغري يردى :

• « النجوم الزاهرة فى أخبار ملوك مصر والقاهرة » (القاهرة ، دون

تاريخ)

التنوخى :

« كتاب الفرج بعد الشدة » ، تحقيق عبود الشالجي (بيروت ١٩٧٨)

التهالبي :

« ثمار القلوب فى المضاف والمنسوب » ، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (القاهرة ، ١٩٦٥) •

التهالبي :

« فقه اللغة » (القاهرة ، دون تاريخ) •

الجاحظ :

« كتاب البخلاء » ، تحقيق طه الحاجرى (القاهرة ، ١٩٧١) •

جورجى زيدان :

« كتاب آداب اللغة العربية » (القاهرة ، ١٩٣٠) •

ابن الجوزى :

« اخبار الأنبياء » ، تحقيق محمد مرسى الخولى (القاهرة ، ١٩٧٠)

ابن الجوزى :

« المنتظم فى تاريخ الملوك والأمم » (حيدر اباد ١٩٤٠) •

حاجى خليفة :

« كشف الظنون » ، تحقيق G. Fluegel (لندن ، ١٩٤٢)

ابن حجة الحموى :

« ثمرات الاوراق فى المحاضرات » ، على هوامش كتاب الابشيهى « المستطرف فى كل فن مستطرف » (بيروت ، دون تاريخ) •

حسن الياشما :

« الالقب الاسلامية فى التاريخ والوثائق والآثار » (القاهرة ، ١٩٥٧)

الحصرى :

« زهر الآداب وثمر الألباب » ، تحقيق زكى مبارك ومحمد عبد الحميد (بيروت ، ١٩٧٢) •

الخطيب البغدادي :

« البخلاء » ، تحقيق أحمد مطلوب ، خديجة الحميشي وأحمد القيسي
• (بغداد ، ١٩٦٤)

الخطيب البغدادي :

« تاريخ بغداد » (القاهرة ، ١٩٣١) •

الخطيب البغدادي :

« التطفيل وحكايات الطفيليين وأخبارهم ونوادر كلامهم وأشعارهم » ،
تحقيق كاظم المظفر (النجف ، ١٩٦٦) •

ابن خلكان :

« وفيات الأعيان » ، تحقيق احسان عباس (بيروت ، دون تاريخ) •

المذهبي :

« العبر في خبر من غبر » ، تحقيق فؤاد سيد (الكويت ، ١٩٦١) •

المذهبي :

« كتاب تذكرة الحفاظ » (حيدر آباد ، ١٩٥٧) •

الزبيدي :

« تاج العروس » (القاهرة ، ١٨٨٨ - ١٨٩٠) •

الزبيدي :

« تاج العروس » ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرين (الكويت
في خلال التحقيق •

زكي مبارك :

« أحاديث ابن دريد » ، « المقتطف » ، مايو (١٩٣٠) •

زكي مبارك :

« اصلاح خطأ قديم مرت عليه قرون في نشأة المقامات » ، « المقتطف »
ابريل (١٩٣٠) •

سبط ابن الجوزي :

« مرآة الزمان » ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية ، Arabe 1506

السبكي :

« طبقات الشافعية الكبرى » (القاهرة ١٩٦٤ - ١٩٦٦) •

السجّادى :

« الضوء اللامع لأهل القرن التاسع » (بيروت ، دون تاريخ)

ابن سيده :

« المحكم » ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج وآخرين (القاهرة ١٩٥٨ - ١٩٧٢)

ابن سيده :

« المخصص » (بيروت ، دون تاريخ)

ابن سيدين :

« منتخب الكلام فى تفسير الأحلام » (القاهرة ، ١٩٦٣)

السيوطى :

« الزهر فى علوم اللغة وأنواعها » ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وآخرين (القاهرة ، ١٩٤٥)

الشريشى :

« شرح مقامات الحريري » ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة ١٩٦٩)

شوقى ضيف :

« المقامة » (القاهرة ، ١٩٨٠)

الصفدى :

« الفيت المسجّم فى شرح لامية العجم » (بيروت ، ١٩٧٥)

الصفدى :

« كتاب الوافى بالوفيات » تحقيق احسان عباس وه ، ريتز (H. Ritter) وآخرين Wiesbaden, 1969

الصفدى :

« نكت الهميان فى نكت العميان » ، تحقيق أحمد زكى باشا (القاهرة ١٩١١)

طه الحاجرى :

« الجاحظ ، حياته وآثاره » (القاهرة ، ١٩٦٢)

ابن طولون :

« للقلك المشحون فى احوال محمد بن طولون » ، فى « رسائل تاريخية » (دمشق ، ١٩٣٠)

ابن عبد ربه :

« العقد الفريد » ، تحقيق أحمد أمين وإبراهيم الأبياري وعبد السلام محمد مارون (القاهرة ، ١٩٤٩) .

ابن عساكر :

« التاريخ الكبير » ، تحقيق أحمد بدران (دمشق ، ١٩١١) .

ابن عساكر :

« تبين كذب المفتري » (دمشق ، ١٩٢٨) .

ابن العماد :

« شذرات الذهب في أخبار من ذهب » (بيروت ، دون تاريخ) .

عمر رضا كحالة :

« معجم المؤلفين » (دمشق ، ١٩٥٧) .

عيسى إسكندر المعلوف :

« من نفائس الخزانة التيمورية » ، مجلة المجمع العلمي العربي ، دمشق (RAAD) ٣ (١٩٢٣) .

أبو القدا :

« المختصر في أخبار البشر » (القاهرة ، ١٩٠٧) .

الفيروز آبادي :

« القاموس المحيط » (القاهرة ، دون تاريخ) .

ابن قاضي شهية :

« طبقات الشافعية » ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية

القاسبي :

« الأمل » (القاهرة ، ١٩٧٥) . Arabe 2102

القلقشندي :

« صبح الأعشى » (القاهرة ، دون تاريخ) .

ابن كثير :

« البداية والنهاية في التاريخ » (القاهرة ، دون تاريخ) .

الكرماني:

- « شرح صحيح البخاري » (القاهرة ، ١٩٣٨)

مارون عيود :

- « بديع الزمان المهداني » (القاهرة ، ١٩٨٠)

محمد رشدي حسن :

- « اثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة » (القاهرة ، ١٩٧٤)

محمد زاهد الكوثري :

- « تأنيب الخطيب على ما ساقه في ترجمة أبي حنيفة من الأكاذيب »
(القاهرة ، ١٩٤٢)

محمد صادق الرافعي :

- « خطأ في اصلاح خطأ » ، المقتطف ، مايو (١٩٣٠)

اين المعتبر :

- « طبقات الشعراء » ، تحقيق عبد الستار أحمد فراج (القاهرة
١٩٦٨)

اين منظور :

- « لسان العرب » (القاهرة ، دون تاريخ)

القبليسي :

- « تعطير الأنام في تعبير المنام » (القاهرة ، دون تاريخ)

ابن النجار :

- « ذيل تاريخ بغداد » ، مخطوطة ، باريس ، المكتبة الوطنية
Arabe 2130/1

التويري :

- « نهاية الأرب في فنون الأدب » (القاهرة ، دون تاريخ)

ابن هداية :

- « طبقات الشافعية » (بغداد ، ١٩٣٧)

ابن الوردي :

- « تاريخ ابن الوردي » (النجف ، ١٩٦٩)

اليافعى :

• « مرآة الجنان » (حيدر أبات ، ١٩٢٠)

ياقوت :

• « كتاب از شاه الأريب الى معرفة الأديب » تحقيق

D.S. Margoliouth

• (لندن ١٩٢٣)

ياقوت :

• « معجم البلدان » (بيروت ، ١٩٥٥)

يوسف العش :

• « الخطيب البغدادي مؤرخ بغداد ومحدثها » (دمشق ، ١٩٤٥)

المراجع الأجنبية

- Amar, E., «Sur une identification de deux Manuscrits Arabes de la Bibliothèque Nationale,» in « Journal Asiatique », (1908), Dixième Série, XI.
- Aristotle, «The Poetics,» trans. and ed. L.J. Potts (Cambridge, 1968).
- Artémidore d'Ephèse, «Le livre des Songes, trad. arabe de Hunayn b. Ishâq,» ed. Toufic Fahd (Damascus, 1964).
- Artemidorus, «Oneirocritica,» trans. R. J. White (Park Ridge, 1975).
- Auzias, Jean-Marie, « Clefs pour le structuralisme » (Paris, 1975).
- Babinger, Franz, «Schejch Bedr ed-dîn, der Sohn des Richters von Simâw,» in «Der Islam,» XI (1921).
- Barthes, Roland, «Eléments de sémiologie,» in «Communications,» 4 (1964).
- Barthes, Roland, «Mythologies» (Paris, 1957).
- Barthes, Roland, « Par où commencer ? » in Roland Barthes, «Nouveaux Essais Critiques» (Paris, 1972).
- Barthes, Roland, «The Structuralist Activity,» in Richard and Fernande De George, eds., «The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss» (Garden City, 1972).
- Beckson, Karl and Ganz, Arthur, « Literary Terms » (New York, 1975).
- Beeston, A.F.L., « The Genesis of the Maqamat Genre, » in «Journal of Arabic Literature,» 11 (1971).
- Bergson, Henri, «Le rire» (Paris, 1972).

- Booth, wayne C., « The Rhetoric of Fiction » (Chicago, 1961).
- Bremond, Claude, « Logique du récit » (Paris, 1973).
- Brockelmann, Carl, « Geschichte der Arabischen Literature » (Leiden, 1937 — 1949) = GAL.
- Bulliet, R.W., « A Quantitative Approach to Medieval Muslim Biographical Dictionaries, » in « Journal of the Economic and Social History of the Orient, » XXIII (1970).
- Bulliet, R.W., « Conversion to Islam in the Medieval Period, An Essay in Quantitative History » (Cambridge, 1979).
- Bulliet, R.W., « First Names and Political Change in Modern Turkey, » in « International Journal of Middle East Studies, IX (1978).
- Caetani, Leone and Gabrieli, Giuseppe, « Onomasticon Arabicum, ossia repertorio alfabetico dei nome di persona. » (Rome, 1915).
- Cahen, Claude, « Notes sur l'historiographie dans la communauté musulmane médiévale, » in « Revue des Etudes Islamiques, » XLIV (1976).
- Codrington, O., « A Manual of Muslaman Numismatics » (London 1904).
- Crews, Frederick C., « Literature and Psychology, in James Thorpe, ed., « Relations of Literary Study » (New York, 1967).
- De George, Richard and Fernande, « The Structuralists from Marx to Lévi-Strauss » (New York, 1977).
- De Tassy, Garcin, « Mémoire sur les noms propres et sur les titres Musulmans, » in « Journal Asiatique, » sér. 5, 11 11 (1854).
- Devereux, Georges, (Rêves pathogènes dans les sociétés non occidentales, » in G. E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., « Le rêve et les sociétés humaines » (Paris, 1967).
- Dietrich, Albert, « Zuden mit ad-dîn zusammengesetzten islam-

ischen Personennamen, » in « Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, » CX (1961).

Eco, Umberto, «A Theory of Semiotics» (Bloomington, 1976).

Encyclopaedia of Islam, The (Leiden, 1913 — 1982) = «El 1» and «El 2».

Escovitz, J.H., «A Lost Arabic Source for the History of Early Ottoman Egypt,» in « Journal of the American Oriental Society, » 97 (1977).

Escovitz, J.H., « Vocational Patterns of the Scribes of the Mamluk Chancery, » in «Arabica, » XXIII (1976).

Fahd, Toufic, «Hunayn ibn Ishaq est-il le traducteur des Oneirocritica d'Artémidore d'Ephèse ? » in «Hunayn ibn Ishaq» (Leiden, 1975).

Fahd, Toufic, «La divination arabe» (Leiden, 1966).

Fahd, Toufic, «Les Songes et leur interprétation selon l'Islam, » in «Les Songes et leur interprétation, » Sources Orientales II (Paris, 1959).

Fähndrich, Hartmut, «Compromising the Caliph : Analysis of several versions of an anecdote about Abû Dulâma and al-Mansûr, » in « Journal of Arabic Literature, » VIII (1977).

Fähndrich, Hartmut, «Man and Men in Ibn Khallikân : A Literary Approach to the Wafayât al-Acyân, » Doctoral Dissertation (U.C.L.A., 1972).

Fähndrich, Hartmut, «The Wafayât al-Acyân of Ibn Khallikân: A New Approach, » in «Journal of the American Oriental Society, » 93 (1973).

Foucault, Michel, «Histoire de la folie à l'âge classique» (Paris, 1972).

Freud, Sigmund, «Jokes and Their Relation to the Unconscious, » trans. James Strachey (New York, 1960).

Freud, Sigmund, «Le mot d'esprit et ses rapports avec l'in-

- conscient,» trans. M. Bonaparte and M. Nathan (Paris, 1930).
- Freud, Sigmund, «The Interpretation of Dreams,» trans. A. A. Brill (New York, 1950).
- GAL = Brockelmann.
- Genette, Gérard, « Structuralisme et critique littéraire, » in Gérard Genette, (Figures I» (Paris, 1966).
- Gerhardt, Mia, «The Art of Story-Telling» (Leiden, 1963).
- Gibb, H.A.R., «Arabic Literature» (Oxford, 1963).
- Goldstein J.H. and McGhee, P.E., eds., «The Psychology of Humor : Theoreticcal Perspectives and Issues » (New York 1972).
- Goldziher, Ignaz, «cAlI b. Mejmûn al-Maagribî und sein Sittenspiegel des östlichen Islam,» in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,» XXVIII (1874).
- Goldziher, Ignaz, «Muslim Studies,» ed. S.M. Stern (Chicago, 1967).
- Greimas, A. J., «Sémantique structurale» (Paris, 1966).
- Guidi, I., «Tables alphabétiques du Kitâb al-Agânî» (Leiden, 1900).
- Haarmann, Ulrich, «Auflösung und Bewahrung der klassischen Formen arabischer Geschichtsschreibung in der zeit der Mamluken,» in «Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,» 121 (1971).
- Hafsi, I., «Recherches sur le genre Tabaqat,» in « Arabica, » XXIII (1976); XXIV (1977).
- Holland, Norman, «The Dynamics of Literary Response» (New York, 1975).
- Humphreys, R.S., «The Reign of cUthman ibn cAffan as Presented in Yacqubi and Mascudi,» paper delivered at the annual meeting of the Middle East Studies Association, November 9, 1976.

Jason, Heda Segal, Dimitri, eds., «Patterns in Oral Literature» (The Hague, 1977).

Jung, C.G., «Psychology and Religion» (New Haven, 1969).

Juynboll, Th. W., «Adhân», in «El2».

Keith-Spiegel, J., «Early Conceptions of Humor : Varieties and Issues,» in J.H. Goldstein and P. E. McGhee, eds., «The Psychology of Humor : Theoretical Perspectives and Issues» (New York, 1972).

Khalidi, Tarif, «Islamic Biographical Dictionaries : A Preliminary Assessment,» in « The Muslim World, » LXIII (1973).

Kilito, Abd el-Fattah, «Le genre 'Séance' : une introduction,» in «Studia Islamica,» 63 (1976).

Köcher, Erika, «Yacûb b. Dâ'ûd, Wezir al-Mahdis, » in «Mitteilungen des Instituts für Orientforschung,» II (1955).

Koestler, Arthur, «The Act of Creation» (New York, 1975).

Kramers, J.H., «Les noms musulmans composés avec Dîn,» in «Acta Orientalia,» V (1926).

Lane, Edward W., « An Arabic-English Lexicon » (London, 1874).

Laoust, H., «Le hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784/1260-1382), » in « Revue des Études Islamiques, » XXVIII (1960).

Lassner, Jacob, «Foundations of Power,» Manuscript, Princeton University Press.

Lassner, Jacob, «The Topography of Baghdad in the Early Middle Ages» (Detroit, 1970).

Little, D.P., «Al-Safadî as Biographer of his Contemporaries,» in D.P. Little, ed., «Essays in Islamic Civilization» (Leiden, 1976).

Little, D.P., « An Introduction to Mamlûk Historiography » (Wiesbaden, 1970).

- Little, D.P., « Did Ibn Taymiyya Have a Screw Loose ? » in «Studia Islamica,» XLI (1975).
- Makdisi, George, «Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdâd,» in «Bulletin of the School of Oriental and African Studies,» XVIII (1956) ; XIX (1957).
- Malinowski, Bronislaw, «Sex and Repression in Savage Society» (New York, 1955).
- Malti-Douglas, Fedwa, «Controversy and its effects in the biographical tradition of al-Khatîb al-Baghdâdî» in «Studia Islamica,» 46 (1977).
- Malti-Douglas, Fedwa, «Dreams, the Blind, and the Semiotics of the Biographical Notice,» in «Studia Islamica » 51 (1980).
- Malti-Douglas, Fedwa, «Humor and Structure in Two Bukhalâ, Anecdotes : al-Gâhiz and al-Khatîb al-Baghdâdî, » in «Arabica,» XXVII (1980).
- Malti-Douglas, Fedwa, «Pour une rhétorique onomastique : les noms des aveugles chez as-Safadî,» in «Cahiers d'Onomastique Arabe ,» I (1979).
- Malti-Douglas, Fedwa, «Structures of Avarice : The Bukhalâ' in Medieval Arabic Literature» (Leiden, forthcoming).
- Malti-Douglas, Fedwa, « 'The Bukhalâ' Work in Medieval Arabic Literature,» Ph. D. Dissertation (U.C.L.A., 1977).
- Malti-Douglas, Fedwa, «The Micropoetics of the bukhalâ' Anecdote,» in «Journal Asiatique,» CCLXVII (1979).
- Malti-Douglas, Fedwa, «Yûsuf ibn A-bd al-Hâdî and His Autograph of the Wuqu-c al-Balâ' bil-Bukhl wal-Bukhalâ,» in «Bulletin d'Etudes Orientales,» 31 (1979).
- Marçais, W., «Quelques observations sur le texte du Kitâb el-Bukhalâ' (Le Livre des Avarés) d'el-Gahiz,» in «Mélanges René Basset» (Paris, 1925).
- Margoliouth, D.S., «Wit and Humor in Arabic Authors,» in «Islamic Culture,» I (1927).

- Martinet, Jeanne, «La sémiologie» (Paris, 1975).
- Meier, Carl Alfred, «Le rêve et l'incubation dans l'ancienne Grèce,» in G.E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967).
- Nicholson, R.R., «A Literary History of the Arabs » (Cambridge, 1969).
- Olson, Elder, «The Theory of Comedy» (Bloomington, 1975).
- Oppenheim, A. Leo, «Rêves divinatoires dans le Proche-Orient ancien,» in G.E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967).
- Pellat, Charles, «Al-Djidd wa'l-Hazl,» in «El 2».
- Pellat, Charles, «Bukhl,» in «El 2».
- Pellat, Charles, «Gâhiziana II : Le dernier chapitre des Avars de Gâhiz,» in «Arabica,» II (1955).
- Pellat, Charles, «Gâhiziana III : Essai d'inventaire de l'oeuvre Gâhizienne,» in «Arabica,» III (1956).
- Pellat, Charles, «Le livre des avars de Gâhiz» (Paris, 1951).
- Pellat, Charles «Le milieu basrien et la formation de Gâhiz» (Paris, 1953).
- Pellat, Charles, «Seriousness and Humor in Early Islam,» in «Islamic Studies,» II (1963).
- Petry, Carl and Mendenhall, Stanley, «Geographic Origins of the Civil Judiciary of Cairo in the fifteenth century,» in «Journal of the Economic and Social History of the Orient,» XXI (1978).
- Propp, Vladimir, «Morphologie du conte,» trans. Marguerite Derrida (Paris, 1970).
- Propp, Vladimir, «Morphology of the Folktale» (Austin, 1968).
- Propp, Vladimir, «Study of the Folktale; Structure and History,» in «Dispositio,» I (1976) .

- Riffaterre, Michael, « Semiotics of Poetry » (Bloomington, 1978).
- Rosenthal, Franz, « A History of Muslim Historiography » (Leiden, 1968).
- Rosenthal, Franz, «Humor in Early Islam» (Leiden, 1956).
- Rosenthal, Franz, «Literature,» in J. Schacht and C.E. Bosworth, eds., «The Legacy of Islam» (Oxford, 1974).
- Schacht, Joseph, «An Introduction to Islamic Law» (Oxford, 1964).
- Scholes, Robert, «Structuralism in Literature» (New Haven, 1975).
- Sellheim, Rudolph, «Al-Khatîb al-Baghdâdî,» in «El 2».
- Swift, Jonathan, «Gulliver's Travels,» ed. Robert A. Greenberg (New York, 1961).
- Todorov, Tzvetan, «Grammaire du Décaméron» (The Hague, 1969).
- Todorov, Tzvetan, «Les Hommes-récits,» in Tzvetan Todorov, «Poétique de la Prose» (Paris, 1971).
- Todorov, Tzvetan, « Signe, » in O. Ducrot and T. Todorov, « Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage » (Paris, 1972).
- Traini, R., «Sources biographiques des Zaïdites (années 122 — 1200 h.) : lettres alifhâ'» (Paris, 1977).
- Van Arendonk, C., «Sharîf,» in «El 1».
- Van de Castle, Robert, «The Psychology of Dreaming» (Morristown, 1971).
- Van Ess, J., «Safadî-Splitter,» in «Der Islam,» 53 (1976) ; 54 (1977).
- Van Berchem, Max, «Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum» (Cairo, 1903).

Von Grunebaum, G.E., «La fonction culturelle du rêve dans l'Islam classique,» in G.E. von Grunebaum and Roger Caillois, eds., «Le rêve et les sociétés humaines» (Paris, 1967).

Von Grunebaum, G.E., «The Hero in Medieval Arabic Prose,» in Norman T. Burns and Christopher J. Reagan, eds., «Concepts of the Hero in the Middle Ages and the Renaissance» (Albany, 1975).

Wellek, René and Warren, Austin, « Theory of Literature » (New York, 1956).

Zéki Pacha, Ahmed, «Dictionnaire biographique des aveugles illustres de l'Orient» (Cairo, 1911).

رقم الايداع ٨٥/٥٠٦٧

الترقيم الدولي ٤ - ٠٦٩٨ - ٠١ - ٩٧٧



General Organization of the Alexandria Library (GOAL)
القائمة العامة لمكتبة الإسكندرية

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

يشتمل هذا الكتاب على عدد من الدراسات المختلفة ،
تتناول عددا كبيرا من المؤلفين العرب في العصور الوسطى .
والهدف من هذه الدراسات ، إبراز قيمة أعمال أولئك
المؤلفين الذين لم ينالوا ما هم جديرون به من اهتمام ، ولم
يقدروا حق قدرهم ؛ نظرا لما كانوا يتميزون به من منزلة أدبية
رفيعة أو مرتبة حضارية متميزة في إطار الحضارة العربية
الكلاسيكية .